



Report

Towards a pluralistic society: Good practices in the integration and social inclusion of Muslims in Italian cities

Bartolomeo Conti

2013

Sommario

INTRODUZIONE.....	5
PRIMA PARTE: IL CONTESTO	9
1. Le caratteristiche dell'islam in Italia	10
1.1. L'Islam pubblico	12
1.2. Un contesto cattolico	16
2. La moschea tra diritto e conflitto	18
2.1. Spazio pubblico, attore sociale e moschea	19
2.2. Definizione e tipologie.....	21
2.3. Funzioni e attività	22
2.4. Breve storia delle moschee nella geografia urbana	25
3. Quadro giuridico.....	27
3.1. La legislazione sui luoghi di culto	30
3.2. Verso un sistema pattizio locale?	33
3.3. Referendum e diritti	35
4. Rapporto Stato - Islam.....	35
5. Il dibattito pubblico sull'islam in Italia.....	37
5.1. Istituzioni pubbliche	38
5.2. Partiti politici	39
5.3. I media.....	41
5.4. La Chiesa cattolica	43
5.5. Comitati di cittadini e NIMBY	44
SECONDA PARTE : I CASES STUDIES	46
Il caso di Bologna.....	47
6. Breve storia dell'islam cittadino	47
6.1. Numeri relativi alla presenza dei musulmani	48
6.2. La situazione attuale della moschee	48
7. Gli eventi relativi al conflitto intorno alla moschea	50

7.1.	La questione del protocollo.....	52
7.2.	Posizioni e attori in campo	52
8.	Le conseguenze del dibattito pubblico sulla moschea	56
8.1.	Le conseguenze all'interno delle comunità islamiche	57
8.2.	Le conseguenze del dibattito pubblico sulle istituzioni ed i partiti politici	59
9.	Valutazioni e critiche	60
	Il caso di Firenze	68
10.	Breve storia dell'Islam cittadino	68
10.1.	Una moschea iscritta nel tessuto cittadino	69
11.	Il percorso partecipativo	70
11.1.	Gli esiti del percorsi partecipativo.....	72
11.2.	Posizioni ed evoluzioni degli attori in campo	74
11.3.	Valutazioni del percorso partecipativo	84
	I due casi a confronto	92
12.	Le condizioni preliminari	92
12.1.	Similitudini : Le prime sale di preghiera	92
12.2.	Divergenze	93
13.	Forme del percorso	97
14.	Gli attori.....	99
15.	Esiti del dibattito pubblico.....	102
	TERZA PARTE: Raccomandazioni e indicazioni	103
16.	Dati oggettivi	103
17.	Obiettivi	104
18.	Precondizioni al dibattito pubblico	105
18.1.	Inevitabilità e necessità del conflitto.....	105
18.2.	Il fattore T	106
18.3.	Il capitale sociale: una risorsa imprescindibile	107
18.4.	La localizzazione della moschea nella geografia urbana	108
18.5.	Leadership musulmana e rappresentanza	109
19.	Costruire il dibattito pubblico	110

19.1.	Universalismo vs eccezionalismo	110
19.2.	De-ideologizzare il dibattito: restare nel locale	111
19.3.	Rapporto tra politica e dibattito pubblico.....	112
20.	Strumenti e buone pratiche	112
20.1.	Processo decisionale	112
20.2.	Conoscenza della realtà locale e selezione degli interlocutori.....	113
20.3.	Riconoscimento sociale e partecipazione	113
20.4.	Motivazioni concrete e motivazioni ideologiche.....	114
20.5.	Una moschea/tante <i>musalla</i>	114
CONCLUSIONI		116
BIBLIOGRAFIA		118

INTRODUZIONE

In tutta Europa il numero delle sale di preghiera islamiche aumenta con l'aumentare del numero di musulmani che risiedono nel continente, ma piuttosto che ad una normalizzazione e ad una graduale accettazione della presenza islamica, si assiste ad un aumento costante dei conflitti relativi alla presenza dell'islam nello spazio pubblico ed, in particolare, dei conflitti relativi alla presenza dei luoghi di culto islamici¹. La moschea, invece che diventare gradualmente un fatto "normale", ossia essere interpretata per quello che è o dovrebbe essere, un semplice luogo di culto dove i fedeli musulmani s'incontrano per pregare il loro dio, tende a diventare un fatto "eccezionale" che scatena controversie, dibattiti e conflitti più di qualsiasi altro luogo di culto o edificio. In teoria, la questione delle moschee non dovrebbe neanche sussistere perché in Europa è ormai acclamato che ogni minoranza religiosa, inclusa quella musulmana, abbia diritto ad avere i suoi luoghi di culto, che non dovrebbero che essere considerati come elementi assolutamente legittimi dello spazio pubblico. Invece esiste un eccezionalismo della moschea, che rimanda ad un eccezionalismo più generale relativo all'islam e ai musulmani, che in Europa tendono ad essere considerati sempre di più come un caso a parte, che necessita un quadro interpretativo specifico ed azioni ad hoc. Percepito come troppo visibile o troppo diverso - come sintetizza Allievi - "l'islam è messo in discussione in sé, spesso attraverso interpretazioni e contrapposizioni essenzialiste e semplicistiche" (Allievi, 2010:13)². La condizione della donna, la relazione tra religione e politica, il fondamentalismo e il terrorismo di matrice islamica sono diventati i *frame* attraverso cui ampi settori dell'opinione pubblica, dei media e della classe politica leggono e comunicano l'islam e i musulmani. Ma, più di ogni altro attore sociale e/o minoranza, l'islam ha anche la prerogativa d'indurre domande sulle società d'accoglienza ed in particolare sul loro rapporto all'alterità, sul loro grado d'apertura o sui limiti del loro sistema di "accoglienza" (Dal Lago, 1999). I dibattiti pubblici sull'islam e i musulmani sono infatti rivelatori delle questioni che attraversano le società europee, sulla loro identità e sul loro rapporto all'alterità. In

¹ Nel 2009, un gruppo di ricerca europeo guidato da Stefano Allievi ha prodotto lo studio più completo sui conflitti relativi alle moschee in Europa, mettendo in evidenza che i conflitti investono non solo i paesi di più recente immigrazione, ma anche quelli in cui la presenza dell'islam e dei musulmani ha radici più profonde, come la Francia, l'Olanda o l'Inghilterra.

² Ideal-tipicamente, lo "sguardo essenzialista" si presenta innanzitutto come l'autore del proprio oggetto di studio; in certi casi quest'ultimo non è che una creazione della ragione ontologica stessa (Amselle, 2005). Lo sguardo essenzialista dà forma al suo oggetto di studio selezionandone certe caratteristiche e scordandone altre, che potrebbero mettere in dubbio la creazione dell'oggetto stesso. Gli attribuisce così dei nomi, delle definizioni, che non sono sempre quelle che l'oggetto avrebbe utilizzato per descriversi, pensarsi o comunicarsi. Una volta nominato e definito, l'oggetto di studio può essere comunicato, analizzato e messo in relazione con altri, ma il semplice pronunciamento del suo nome rimanda direttamente al modello creato dallo sguardo essenzialista. Gli individui che fanno parte, in un modo o l'altro, dell'oggetto possono finire per nominarsi e guardarsi secondo i criteri stabiliti dallo sguardo essenzialista, in tal modo predisponendosi alla dominazione di coloro che hanno prodotto lo sguardo. Il fine ultimo dello sguardo essenzialista, come mostrato magistralmente da Edward Said in *Orientalism* (1978), è la dominazione dell'Altro. Riprendendo la definizione data da Ernesto Balducci del potere (1994 :86), la dominazione diviene assoluta quando l'oggetto di studio, l'Altro, si guarda con gli stessi occhi e si nomina con le stesse parole di ciò che ha prodotto lo sguardo essenzialista, il potere del dominante. Per un'analisi dell'approccio essenzialista rimando alla mia tesi di dottorato sull'emergere dell'islam nello spazio pubblico italiano.

questa relazione complessa, la questione delle moschee diventa centrale proprio perché, più di altre questioni come la condizione della donna o il rapporto tra politica e religione, riguarda direttamente il controllo e la gestione di un territorio sempre più condiviso o, sarebbe meglio dire, *conteso*. Come si evince dalle argomentazioni di coloro che si oppongono alla costruzione delle moschee in Europa, generalmente non ci si oppone al diritto ad avere un luogo di culto, ma proprio all'appropriazione simbolica del territorio, la cui gestione è messa in discussione da chi è percepito e/o descritto come "Altro".

Nel panorama europeo, malgrado la presenza islamica sia piuttosto recente, l'Italia non fa eccezione. Da una quindicina d'anni, infatti, la questione delle moschee attraversa tanti centri urbani, piccoli o grandi che siano, in cui è presente una comunità islamica organizzata, che è uscita dalla sfera privata per affermarsi nello spazio pubblico. A partire dal caso Lodi, emerso alle cronache nel 1998³, l'apertura di ogni moschea è stata fonte di dibattito, confronto e spesso conflitto, con la conseguenza che la chiusura ha prevalso sull'apertura, l'esclusione sull'inclusione e la paura sul diritto. Le istituzioni pubbliche, di fronte ai timori espressi più o meno esplicitamente da una parte della società autoctona, hanno adottato una politica incerta e contraddittoria, che ha finito per diventare una vero e proprio *modus operandi*, se non una strategia politica: quella del non decidere e, conseguentemente, della non assunzione di responsabilità. La politica del non decidere è stata fatta innanzitutto a detrimento dei diritti della minoranza musulmana, ma indirettamente ha avuto conseguenze nefaste anche sulla coesione sociale, con l'esacerbarsi di atteggiamenti conflittuali, stigmatizzanti e, in ultima analisi, di reciproca chiusura nei confronti dell'Altro, autoctono o straniero che sia. Così, in Italia, le istituzioni pubbliche han spesso finito per limitarsi a subire un conflitto su cui avevano scarso controllo, piuttosto che tentare di costruire un processo che potesse essere capace di conciliare inclusione e coesione sociale, ma, di fronte alla frammentazione del corpo sociale e ai fenomeni di esclusione e precarietà, le istituzioni pubbliche sono ormai chiamate a rivedere il loro modo di ragionare ed agire. La necessità d'adequare la risposta istituzionale ad una società sempre più complessa è ormai preconizzata da più parti, ma rimane la difficoltà a sormontare l'inerzia e i blocchi strutturali per individuare metodi e pratiche adeguate. La difficoltà della risposta istituzionale è ulteriormente esacerbata quando si tratta di persone socialmente percepite come estranee e o addirittura pericolose da una parte del corpo sociale, come nel caso dei musulmani. Nei loro confronti, e più generalmente nei confronti dell'islam più che di altre minoranze marginalizzate o escluse, le istituzioni italiane si trovano di fronte alla difficoltà di conciliare il rispetto dei diritti costituzionalmente garantiti e la paura sociale dell'Altro o, detto altrimenti, le reticenze ad includere l'Altro nel Noi, inteso come corpo sociale legittimato a prendere decisioni e a governare un determinato territorio.

Negli anni più recenti, anche se in maniera contraddittoria, sono però stati fatti alcuni tentativi, talvolta coronati da un parziale successo, di conciliare il diritto alla libertà religiosa con quello che potremmo definire impropriamente il "diritto alla sicurezza", o meglio "il sentimento di un diritto alla sicurezza", della popolazione autoctona. È proprio da queste esperienze concrete che bisogna partire per aprire una nuova fase nella pratica istituzionale verso l'islam e i musulmani, che permetta allo

³ Il caso divenuto paradigmatico della moschea di Lodi è stato raccontato e analizzato in particolare da Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg (2005).

stesso tempo la graduale legittimazione della presenza islamica nello spazio pubblico italiano e la graduale apertura delle comunità islamiche, spesso ancora ripiegate su se stesse e incapaci di costruire vie di dialogo con il resto della società italiana. Questo lavoro intende quindi contribuire alla costruzione della risposta istituzionale riguardo all'inclusione e alla visibilità dell'Islam e dei musulmani nello spazio pubblico italiano. In particolare, si pone l'obiettivo d'indicare strumenti e buone pratiche attraverso i quali il dibattito pubblico intorno all'eventuale apertura della moschea abbandoni il terreno ideologico per imboccare la via dell'inclusione e della coesione sociale. È attraverso il confronto tra casi diversi che hanno avuto esiti opposti che questo lavoro vuole individuare quali sono le premesse per costruire un dibattito pubblico sull'eventuale apertura di una moschea e stabilire quali sono i principi, le strategie e i metodi da seguire per evitare che il conflitto porti ad un ripiegamento identitario e, conseguentemente, impedisca il rispetto dei diritti costituzionalmente garantiti. È in quest'ottica che questo lavoro parte dal presupposto che qualsiasi domanda o rivendicazione possa avere una certa legittimità e che quindi debba essere compresa pienamente affinché possa trovare una risposta adeguata. Tale presupposto deriva dalla constatazione che solo prendendo in seria considerazione paure sociali espresse più o meno esplicitamente si possano costruire risposte istituzionali legittime ed efficaci. L'approccio scelto è dunque quello di affrontare "la questione moschea" nella sua interezza, ossia senza escludere nessuna domanda, e quindi l'analisi sociologica del processo di pluralizzazione della società italiana deve necessariamente partire dall'impatto sociale dell'apertura di un luogo di culto islamico, ossia dalle possibili forme conflittuali che ne possono conseguire. La questione della moschea deve essere letta attraverso le vere cause del conflitto: la paura dell'altro e la paura a dover condividere il potere non solo sul territorio, ma anche sulle risorse e sul simbolico. L'importanza di prendere in conto tutte le questioni relative all'impatto sociale deriva dalla constatazione che là dove s'è voluto evitare di prenderle in considerazione s'è creato uno spazio per l'ideologizzazione del dibattito e per la delegittimazione della risposta istituzionale. Allo stesso tempo, l'analisi non può prescindere dal quadro giuridico, che non solo stabilisce diritti e doveri, ma ha anche la capacità intrinseca di regolare il conflitto stesso.

Il presente studio è strutturato in tre parti. La prima punta a contestualizzare i processi sociali in atto, innanzitutto attraverso una breve descrizione dell'emergere dell'islam nello spazio pubblico italiano, poi definendo funzioni e ruolo della moschea, il quadro giuridico e contenuti e forme del conflitto che deriva dall'apertura delle moschee nelle città italiane. La prima parte si conclude con un'analisi del dibattito pubblico sull'islam e i musulmani in Italia ed in particolare di quegli attori che hanno dato forma e contenuti allo spazio pubblico. La seconda parte descrive i due casi presi in esame, quelli di Bologna e di Firenze, città che sono state teatro di un'importante dibattito sulla presenza dell'islam nello spazio pubblico ed in particolare sull'eventualità di costruire una moschea. Benché ad oggi in nessuna delle due città è prevista la costruzione di alcuna moschea, i risultati dei due percorsi sono stati molto diversi, se non addirittura opposti. A Bologna, il dibattito che ha investito la città ha prodotto una maggiore conflittualità, un aumento di discorsi anti-islamici e islamofobi e un ulteriore ripiegamento della comunità islamica su se stessa. A Firenze, il percorso partecipativo sull'eventuale futura moschea della città ha invece contribuito a legittimare la presenza dell'islam nello spazio pubblico e ha favorito l'apertura della comunità verso la città. Il percorso fiorentino ha cioè avuto il merito di deconflittualizzare il dibattito sulla moschea, di rinforzare la

posizione della comunità islamica e di gettare le basi per la legittima presenza dell'islam nello spazio pubblico cittadino. Per capire perché i due percorsi abbiano prodotto risultati tanto diversi, dapprima saranno descritte le condizioni preliminari al dibattito sulla presenza dell'islam nello spazio pubblico nelle due città e poi saranno analizzati gli strumenti più o meno istituzionali che han regolato il dibattito pubblico. Questo lavoro si concluderà con il tentativo d'indicare metodi e strumenti che possano contribuire a costruire una politica pubblica locale sui luoghi di culto islamici capace di conciliare inclusione e coesione sociale. La definizione di una tale politica passa necessariamente per la definizione di quelli che dovrebbero essere gli obiettivi delle istituzioni pubbliche, a cominciare dal legame indissociabile tra la legittimità della presenza islamica nello spazio urbano e l'apertura della comunità islamica alla città.

PRIMA PARTE: IL CONTESTO

La presenza dell'islam in Italia è piuttosto recente e s'iscrive all'interno dei processi migratori che hanno toccato i paesi del sud Europa a partire dagli inizi degli anni '80⁴. In realtà, quello dell'islam in Italia può essere descritto come un ritorno (Allievi e Dassetto, 1993), che però non é avvenuto "sulla punta della spada", come in un passato lontano quanto foriero di un immaginario conflittuale, ma che é stato portato nella valigia dei migranti che hanno cominciato ad arrivare nella penisola tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80. Giunto sommessamente, per lungo tempo l'islam, o più precisamente la pratica religiosa, non era centrale nella definizione degli immigrati d'origine islamica, che si definivano (ed erano visti e nominati) piuttosto secondo la loro identità nazionale, o il fatto dell'essere *arabi*, o ancora secondo la loro condizione di "stranieri in transito" o "lavoratori temporanei"⁵. Durante questa prima fase del ciclo migratorio, l'islam era confinato esclusivamente alla sfera privata e la sua presenza pubblica era praticamente inesistente, conseguenza del sentimento condiviso dalla grande maggioranza dei migranti che la loro presenza in Italia fosse meramente temporanea. L'apertura delle prime sale di preghiera all'inizio degli anni '90 rappresenta la prima debole testimonianza della presenza dell'islam nello spazio pubblico in Italia e segna l'inizio della seconda fase del ciclo migratorio, quella della stabilizzazione degli immigrati e della riunificazione familiare⁶. E' proprio a seguito dell'arrivo in Italia delle donne immigrate e alla nascita dei primi figli, ossia di fronte alla ricomposizione del nucleo familiare, che alcuni dei migranti hanno cominciato a realizzare che non sarebbero tornati nei paesi d'origine, ma che erano destinati a rimanere; questo é il motivo per cui, durante gli anni novanta, parte dei musulmani che vivevano in Italia hanno cominciato a manifestare la loro religione pubblicamente, aprendo luoghi di culto,

⁴ Il movimento migratorio che ha toccato l'Italia é ben diverso da quello che aveva caratterizzato i paesi del nord Europa, in particolare perché coincide con il declino della grande industria quale fattore di attivazione della domanda di manodopera. Ma é anche il profilo sociale dei migranti musulmani che é differente, essendo la nuova immigrazione costituita da una popolazione giovane, urbana e alfabetizzata, mentre quella dei cicli migratori precedenti era piuttosto rurale e analfabeta (Saint-Blancat, 1999). Secondo il Dossier Statistico sull'Immigrazione, un rapporto annuale pubblicato da *Caritas e Migrantes* e considerato la fonte principale sull'immigrazione in Italia, all'inizio del 2012 il numero di migranti in Italia ha superato la cifra di 5 milioni, un milione e mezzo dei quali musulmani.

⁵ Con il termine "musulmani" intendo non solo i religiosi praticanti, ma anche tutti coloro che hanno nell'islam un punto di riferimento identitario accettato coscientemente o comunque assegnatogli. Sull'uso del termine "musulmani" come categoria neo-etnica, cfr. O. Roy (2002) e R. Grillo (2004).

⁶ Per ciclo migratorio s'intende "il processo attraverso il quale popolazioni appartenenti ad uno spazio economico periferico entrano, si stabiliscono e s'insediano nello spazio di uno stato-nazione che appartiene ai poli centrali dell'economia capitalistica" (Dassetto e Bastanier, 1991: 251). Il concetto punta a identificare i momenti strategici del processo d'interazione conflittuale che investe lo spazio pubblico tra "stabili" e "entranti" in una data società. I momenti che segnano questo processo d'inclusione sono tre: il primo é caratterizzato da marginalizzazione salariale e sociale degli immigrati; il secondo vede una stabilizzazione degli immigrati e l'inizio di un processo d'inculturazione, ossia di acquisizione di caratteristiche della cultura del luogo d'arrivo. Il terzo momento é chiamato politico-sociale, in cui gli immigrati entrano gradualmente nel tempo sociale e nello spazio pubblico della società in cui si sono installati. É durante questo terzo momento del ciclo migratorio che gli immigrati, ponendosi la questione della loro coinclusione nella società e a livello istituzionale e politico, assumono le caratteristiche dell'attore sociale che opera nello spazio pubblico in competizione con gli altri attori sociali che compongono il corpo sociale.

presentando richieste ufficiali alle istituzioni pubbliche o diventando semplicemente oggetto di riflessione, dibattito e confronto. È durante questo periodo che i migranti d'origine islamica cominciano a vedersi ed ad essere visti e nominati anche secondo la loro appartenenza religiosa, che diventa la fonte sempre più importante della loro alterità, in particolare dopo l'11 Settembre, quando in Italia cominciano ad imporsi discorsi islamofobi o anti-islamici e un approccio essenzialistico invade media, discorso politico e ampi settori della società italiana (Dal Lago, 1999 ; Allievi, 2005 ; Massari, 2006). Paradossalmente, è proprio nel corso dell'ultimo decennio, ed in particolare dopo l'11/9, che sono avvenuti i cambiamenti più importanti tra i musulmani. In particolare, l'emergere di una nuova generazione, nata e cresciuta in Italia⁷, benché ancora relativamente debole e marginale nella definizione dell'islam italiano, ha spinto parte dei migranti musulmani a cambiare gradualmente la percezione di sé: da migranti in transito a cittadini stabili, da comunità religiosa chiusa e separata a minoranza integrata e attiva, che rivendica i propri diritti e doveri.

1. Le caratteristiche dell'islam in Italia

Secondo le stime più accurate, tutte basate sul Dossier Statistico sull'Immigrazione pubblicato annualmente da Caritas - Migrantes, alla fine del 2011, le persone d'origine musulmana presenti in Italia si aggiravano intorno al milione e trecentomila, pari al 2,2% della popolazione, contro una media europea del 3,7% (Allievi 2010:45). Di questi, solo una percentuale infima ha la nazionalità italiana, mentre la quasi totalità di coloro che si definiscono musulmani è immigrato o figlio di migranti⁸. Le comunità nazionali più importanti provengono da Marocco (506.369), Albania (491.495)⁹, Tunisia (122.595), Egitto (117.145), Bangladesh (106.671), Pakistan (90.185) e Senegal (87.311).

A partire dagli inizi degli anni 90, diversi studi hanno descritto le caratteristiche che distinguono l'islam in Italia rispetto a quello degli altri paesi europei¹⁰. Tra le caratteristiche messe in

⁷ L'islam italiano é essenzialmente un islam di prima generazione, anche se studi recenti (Frisina, 2007) hanno sottolineato l'emergere di una nuova generazione portatrice di un approccio più soggettivo nella relazione alla dimensione religiosa. Nata e cresciuta in Italia, questa nuova generazione, che parla italiano, che si sente italiana, ma spesso privata della nazionalità italiana, sta diventando sempre più organizzata e decisa a far sentire la sua voce, come lo dimostrano le associazioni (www.giovanimusulmani.it o www.secondagenerazione.it) e i libri che hanno scritto.

⁸ E d'obbligo ricordare che in Italia non vige lo *jus soli* e che quindi i figli di migranti nati e cresciuti in Italia non acquisiscono direttamente la nazionalità italiana, ma possono presentare domanda alle autorità competenti una volta compiuto il diciottesimo anno di età.

⁹ In riferimento alla quantificazione delle appartenenze religiose, si pone innanzitutto un problema metodologico, non esistendo un effettivo e affidabile censimento dell'appartenenza religiosa degli immigrati. Questa è infatti calcolata in base alla nazionalità degli immigrati, partendo dall'assunto che la composizione religiosa della popolazione immigrata rifletta la composizione osservata nei paesi d'origine. Ma, come sottolineato da più studiosi, la nazionalità non coincide necessariamente con l'appartenenza religiosa. Conseguentemente, é necessario precisare che per musulmani intenderemo non soltanto coloro che sono religiosi praticanti ma in senso lato tutti coloro che hanno nell'islam un punto di riferimento identitario accettato consapevolmente o a loro comunque attribuito.

¹⁰ Un ruolo fondamentale nella descrizione e nell'analisi della presenza islamica in Italia è stato giocato dall'équipe sociologica dell'Università di Padova che, nel corso di un ventennio , ha realizzato un ritratto dei musulmani e dell'islam in Italia, le cui caratteristiche principali continuano ad essere ancora valide, anche se

evidenza, c'è innanzitutto la grande differenziazione etno-nazionale dei musulmani che abitano lo *spazio Italia*; differenziazione che ha impedito l'identificazione con un solo paese o con una sola regione, con la conseguenza che in Italia non c'è un gruppo o una popolazione egemonica che sia in grado di monopolizzare l'immaginario collettivo. Tale frammentazione è dovuta a due fattori; innanzitutto la collocazione geografica dell'Italia, con le sue due rive mediterranee (balcanica e arabo-africana), che pone la penisola nel punto d'incontro di due spinte, una proveniente dall'est e l'altra dal sud, portatrici di modi molto diversi di vivere la religione islamica. Il secondo fattore risiede nel fatto che l'Italia praticamente non ha mantenuto delle relazioni privilegiate con le ex colonie (Somalia, Etiopia e Libia), con la conseguenza che, rispetto ad altri paesi europei, il numero di migranti provenienti dalle ex colonie è piuttosto basso e che, ad eccezione degli albanesi, pochi di coloro che arrivano in Italia parlano l'italiano o conoscono la cultura italiana.

Una seconda caratteristica è la rapidità con la quale l'islam s'è organizzato per rivendicare un posto sulla scena pubblica italiana, conseguenza da un lato della presenza di un islam europeo già strutturato e dall'altro della nuova importanza della dimensione religiosa nella costruzione dello spazio pubblico e nella definizione dell'identità individuale (Roy, 2002 ; Guolo, 2003 ; Burgat, 2007). La rapidità con la quale l'islam s'è organizzato ha limitato lo sviluppo dell'associazionismo laico, con la conseguenza che la moschea ha assunto un ruolo chiave nei processi di socializzazione e d'identificazione comunitaria degli immigrati d'origine islamica. Secondo Renzo Guolo (2004 e 2005), la velocità con cui l'Islam è emerso sulla scena pubblica è strettamente legata all'affermazione di autorità comunitarie di tipo islamista, che si è opposta alla relegazione dell'islam alla sfera privata. Questa velocità ha anche permesso ai primi musulmani giunti in Italia di "occupare" lo spazio islamico, con un conseguente problema di rappresentanza nei confronti di coloro che sono arrivati dopo, più giovani, più istruiti e portatori di visioni e esigenze diverse.

Un altro aspetto che è stato sottolineato è il ruolo dei convertiti che, benché poco numerosi, hanno a lungo giocato, e talvolta giocano ancora, un ruolo di primo piano nella produzione sociale, culturale e politica dell'islam (Spreafico, 2005).

Un ultimo aspetto che merita d'essere evocato è che l'islam italiano resta essenzialmente un islam di prima generazione, anche se studi più recenti hanno messo in evidenza l'emergere di una nuova generazione, portatrice di una visione ben più individuale nel rapporto alla dimensione religiosa (Frisina, 2004 e 2007; Pacini-Césari, 2005 ; Salih, 2004 ; Maddanu, 2009). La caratteristica principale della generazione emergente è l'allontanamento progressivo da quello che Andrea Pacini (2005) ha definito "l'islam etnico", vale a dire un islam che ha tendenza a riprodurre i modi di vivere e i codici comportamentali dei paesi d'origine dei migranti, un islam che guarda ai paesi d'origine più che al paese in cui vive, che parla arabo più che italiano, che pensa al ritorno più che all'integrazione in Italia.

In generale, il ritratto fornito dalle scienze sociali in un ventennio è quello di un islam plurale, in cui coabitano modi diversi di vivere la religione. Tale pluralità è stata ulteriormente rafforzata dalla differenziazione regionale e la parcellizzazione socio-economica che caratterizzano lo *spazio Italia*, che è una specificità nel panorama europeo. Gli studi realizzati hanno inoltre messo in evidenza che

tale corpus scientifico corre talvolta il rischio di rinchiudere il proprio oggetto di studio in un'immagine un po' troppo fissa e statica.

la maggioranza dei musulmani che vivono in Italia esprimono un'appartenenza all'islam innanzitutto culturale, vale a dire che vivono la fede individualmente, preoccupati principalmente di poter praticare la propria fede e di trasmetterla ai propri figli. Affianco a questa maggioranza che non si manifesta pubblicamente, c'è una minoranza attiva, descritta in particolare da Renzo Guolo, che rifiuta la dimensione privatizzata della religione e che rivendica la presenza dell'islam sulla scena pubblica. Questa minoranza, che preferisco chiamare *islam pubblico*, ha guidato l'emergere dell'islam nello spazio pubblico italiano ed è costituita da organizzazioni, gruppi e moschee che per lungo tempo si differenziavano più che altro per considerazioni d'ordine politico più che per il contenuto di *quel che bisogna credere e come bisogna credere*.

1.1. L'Islam pubblico

Malgrado la sua pluralità, due direttrici sembrano guidare la strutturazione dell'islam pubblico in Italia: da una parte l'affiliazione ideologico-politica, dall'altra l'affiliazione etno-nazionale. Della prima categoria fa indubbiamente parte l'Unione delle Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII), che è la più importante organizzazione islamica per il numero di moschee che vi aderiscono, la quantità di musulmani che le frequentano e per l'influenza che esercita nella definizione dell'islam in Italia¹¹. Fondata nel 1990, l'UCOII nasce dall'Unione degli Studenti Musulmani in Italia (USMI), un'organizzazione creata nel 1971 da studenti in gran parte mediorientali che studiavano all'Università degli stranieri di Perugia, città che occupa un ruolo centrale nella storia dell'islam in Italia, ed in particolare dell'islam legato all'UCOII. Sono infatti i giovani studenti mediorientali partiti da Perugia che hanno in seguito aperto le prime sale di preghiera nelle città universitarie, come ce lo ricorda il presidente siriano del Centri islamico di Bologna, Radwan Altounji, arrivato a Perugia nel 1966:

"i primi centri islamici sono stati aperti da studenti ed erano tutti delle filiali dell'Unione degli Studenti Islamici: a Padova, Milano, Ferrara, Modena, Bologna, Siena; tutti facevano parte dell'USMI e tutti nascevano della stessa città madre, Perugia. Poi sono arrivati i lavoratori, gli studenti sono diventati una minoranza e praticamente ogni città ha aperto un centro per accoglierli".

L'UCOII eredita dall'USMI la direzione e l'ideologia, che fa riferimento a quella della variegata galassia islamista¹². Per lungo tempo, la direzione è stata costituita da qualche italiano convertito e,

¹¹ Definito anche come "l'islam delle moschee" a testimonianza del fatto che molti luoghi di culto islamici sono affiliati a questa organizzazione, secondo le stime fornite da Bombardieri, l'UCOII conterebbe circa 134 sale di preghiera, "precisando tuttavia che dei 134 centri islamici sono una parte continua a versare la quota associativa, mentre gli altri, pur non aderendo formalmente all'Unione, continuano a far riferimento alla sua linea, chi per convinzione ideologica, chi per un legame personale con i suoi rappresentanti" (2011:29).

¹² Se il dibattito sull'islamismo è ampio e variegato, vorrei qui sottolineare la posizione di coloro che vedono nei movimenti islamisti non tanto un ritorno indietro delle società musulmane, quanto un modo differente di accedere alla modernità. In tal senso, se F. Burgat (2007) vede nei movimenti islamisti l'ultima tappa del processo di liberazione dei paesi musulmani dal controllo occidentale, N. Göle scrive che "islamismo è il nome di questo movimento sociale attraverso il quale un sentire comune di declino storico e di stigmatizzazione dell'islam attraverso la comparsa delle definizioni moderne de Sé e della civilizzazione è trasformato da deficit pubblico in *vantaggio sub-culturale*" (2006 : 15). Per un approfondimento di tale interpretazione di quello che preferisco chiamare "l'islam degli islamismi", cfr. O. Roy (2002), N. Göle (2005 et 2006), F. Burgat (2007) ou F. Khosrokhavar (2006).

in gran parte, da ex-studenti mediorientali, che avevano talvolta partecipato alle contestazioni organizzate negli anni 70-80 dai Fratelli Musulmani nei rispettivi paesi. Il legame con i movimenti islamisti non è solo ideologico, ma è evidenziato anche dall'adesione dell'UCOII alla Federazione delle Organizzazioni Islamiche d'Europa, espressione nel vecchio continente dei movimenti islamisti e dei Fratelli Musulmani in particolare¹³. Ma sono in particolare i processi di socializzazione messi in atto nelle moschee che aderiscono all'UCOII che hanno spinto diversi ricercatori italiani a designare l'UCOII come l'espressione maggiore del "fondamentalismo neo-tradizionalista in Italia" – secondo la definizione di Renzo Guolo, il quale descrive l'UCOII come un'organizzazione che opera per una reislamizzazione e per un'inserzione di tipo comunitario degli immigrati musulmani in Italia. È però necessario uscire da una visione riduttrice che ha finito per rinchiudere l'UCOII in alcune definizioni elaborate negli anni novanta e spesso sostenute attraverso un vocabolario, delle analisi e delle categorie prese a prestito da altri contesti europei o extraeuropei e applicate al contesto italiano. L'UCOII è infatti un'organizzazione complessa, che raccoglie visioni talvolta divergenti, in particolare riguardo a quello che dovrebbe essere il futuro dell'islam in Italia, come lo sta a dimostrare il presente lavoro; Le moschee che aderiscono all'UCOII generalmente hanno in comune una certa visione delle relazioni internazionali e l'aspirazione alla comunitarizzazione dei musulmani che vivono in Italia, in particolare attraverso il risveglio della loro identità islamica¹⁴.

Ritenuta oramai anche da alcuni dei suoi detrattori come imprescindibile, l'UCOII è l'organizzazione attorno alla quale si è in gran parte strutturato il dibattito sull'islam in Italia¹⁵. Al di là della sua visione ideologico-politica, il suo peso tra i migranti d'origine islamica ne ha fatto l'obiettivo preferito degli attacchi di alcune delle altre organizzazioni islamiche, a cominciare dalla COREIS, e di alcuni *opinion-makers* o politici, come Magdi Allam o Souad Sbai, che accusano l'UCOII d'essere portatrice di una visione fondamentalista, di essere legata ai Fratelli Musulmani, di propagare un discorso d'odio verso Israele e l'occidente, d'impedire l'emancipazione delle donne musulmane, e così via. Il tentativo, riuscito solo parzialmente, è stato quello di creare una distinzione tra un *islam fondamentalista*, rappresentato dall'UCOII, e un *islam moderato*, rappresentato dalle altre organizzazioni islamiche, con l'obiettivo preciso di presentarsi in qualità di unici rappresentanti affidabili dell'islam italiano e così ottenere quel che per anni è stato l'obiettivo principale dell'islam pubblico in Italia, vale a dire la stipula dell'intesa con lo Stato Italiano.

¹³ Per un approfondimento sulla Federazione delle Organizzazioni Islamiche in Europa : <http://www.euro-muslim.com>.

¹⁴ La visione dell'UCOII si inserisce nel campo dei *post-colonialist studies* ed è incentrata su una dura condanna della politica coloniale e postcoloniale dell'Occidente. La questione palestinese ha un ruolo centrale nel discorso e nelle attività dell'UCOII e ciò gli è spesso valsa l'accusa di essere un'organizzazione fondamentalista e antisemita, se non terroristica.

¹⁵ Seguendo la ricostruzione fatta da Maria Bombardieri (2011), l'UCOII è gestito da un Consiglio direttivo di nove persone, dal 2010 presieduto da Izzeddin Elzir, che è anche imam e presidente del Centro Islamico di Firenze. Vi è poi un Consiglio Generale, che ha una funzione consultiva, composto da 25 membri eletti per 4 anni. All'Assemblea Generale, costituita dai delegati di tutti i centri islamici che aderiscono all'UCOII, è demandato il compito di eleggere il Direttivo, che a sua volta elegge il Presidente dell'Unione. All'UCOII sono collegate altre organizzazioni, come quella dei Giovani Musulmani d'Italia (GMI) e l'Associazione delle Donne Musulmane d'Italia (ADMI). C'è infine un ente che è stato al centro di diverse polemiche, il Waqf al-Islami, ovvero l'Ente di Gestione dei beni islamici in Italia, a cui spesso sono intestati gli immobili o i terreni dove sorgono le moschee che fan capo all'UCOII.

L'altro grande protagonista dell'islam in Italia é il Centro Culturale Islamico d'Italia, che gestisce anche la Grande Moschea di Roma, la più grande d'Europa ed elemento fondamentale d'aggregazione e di visibilità dell'islam in Italia. Costituito nel 1966, il Centro Culturale Islamico é l'associazione islamica più antica d'Italia e l'unica che gode di personalità giuridica, vale-a-dire riconosciuta dallo Stato italiano. Inaugurato nel 1995, il Centro é stato costruito su un terreno concesso dal Comune di Roma e grazie ai finanziamenti provenienti da diversi stati islamici, a cominciare dall'Arabia Saudita. Il Centro rappresenta infatti il cosiddetto "islam degli stati" a causa dei suoi stretti legami con diversi Stati musulmani sunniti, i cui ambasciatori siedono nel Consiglio d'amministrazione che gestisce il Centro. Un ruolo di primo piano é giocato dall'Arabia Saudita, che opera attraverso la Lega Musulmana Mondiale (in arabo, *Rabita*)¹⁶, promotrice di un islam piuttosto purista d'ispirazione Wahhabita e molto attiva nel finanziare la costruzione di moschee in Europa e nel "reclutare" musulmani alla propria visione dell'islam. Un ruolo centrale é giocato anche dal Marocco, paese che conta la più grande comunità "musulmana" in Italia e che quindi è particolarmente impegnato a mantenere un certo controllo sui suoi cittadini espatriati. Da qualche anno, il Centro, presieduto dal marocchino Abdellah Redouane, ha dato vita alla costruzione della Federazione dell'Islam Italiano, una rete di centri islamici legati alla Grande Moschea, che vuole proporsi come alternativa all'UCOII. Costituita quasi esclusivamente da moschee gestite da marocchini, la Federazione conta, secondo Redouane, circa cento adesioni, in particolare in alcune regioni, come il Lazio e l'Umbria.

Un'altra organizzazione che ha un ruolo importante nel panorama italiano é la Comunità Religiosa Islamica (COREIS), costituita da soli cittadini italiani, prevalentemente convertiti all'islam, che s'ispirano del sufismo della confraternita *Ahmadiya Idrissiya* e dell'ésoterismo islamico di René Guénon. La COREIS, di cui fanno parte persone di livello culturale e sociale piuttosto elevato, é praticamente gestita dai membri di una sola famiglia, quella del fondatore, Abd al-Wahid Felice Pallavicini¹⁷. Molto attiva sulla scena pubblica, questa organizzazione ha una visibilità che va ben oltre la sua effettiva capacità rappresentativa, che é particolarmente limitata. Malgrado ciò, la COREIS rivendica apertamente la rappresentanza dell'islam italiano, in quanto promotrice di un islam "totalmente compatibile con la società italiana", che si oppone a quella che viene definita "la deriva ideologica fondamentalista" dell'UCOII. La COREIS é l'organizzazione che più di ogni altra ha tentato d'imporre la visione dicotomica moderati/fondamentalisti, secondo cui la COREIS rappresenta un islam sano e dialogante, mentre l'UCOII viene descritta come un'organizzazione che propaga un islam "pericoloso" per la comunità musulmana e per l'Italia. Questa strategia é stata in gran parte ricompensata dallo spazio riservato alla COREIS dai media e dal riconoscimento delle istituzioni stesse: dal 2005 ad oggi la COREIS é stata coinvolta in tutti gli organismi consultivi istituiti dal Ministero dell'interno. Come scrive giustamente Bombardieri, "a livello nazionale la COREIS é sicuramente tra le organizzazioni meglio conosciute, più che dai musulmani, dalle istituzioni pubbliche, dalla Chiesa cattolica e dalla società autoctona... La linea d'azione privilegiata dalla COREIS

¹⁶ La Lega musulmana mondiale in Italia (www.lega-musulmana.it).

¹⁷ La COREIS (www.coreis.it) é stata fondata nel 1993 da Abd al Wahid Pallavicini, che da allora controlla l'organizzazione insieme al figlio Yahya Pallavicini. La direzione familiare della COREIS é sicuramente uno dei limiti principali di tale organizzazione.

può essere quindi definita di 'legittimazione dall'alto', in antitesi a quella, sviluppata dall'UCOII, di 'legittimazione dal basso' (2011:43).

Altre organizzazioni minori, come l'Unione dei Musulmani in Italia (UMI) fondata dal marocchino Khounati, compongono il panorama dell'islam organizzato su scala nazionale, alle quali si aggiungono le numerose moschee a carattere etnico, nazionale o linguistico¹⁸. Un discorso a parte merita poi il movimento *Jama'a al Tabligh*, che è in forte ascesa tra i musulmani, migranti o convertiti che siano. Spesso presente in maniera trasversale nelle moschee, tale movimento si caratterizza, tra le altre cose, per il forte impatto della sua visibilità nello spazio pubblico, che viene trasformato attraverso la presenza di corpi islamicamente marcati.¹⁹ Un'ultima tendenza particolarmente vivace in alcune realtà italiane è quella salafita che, malgrado il forte discredito di cui è fatta oggetto²⁰, sembra riscontrare il favore di numerosi migranti islamici, in particolare di coloro che faticano a trovare fonti di riconoscimento nella società italiana e occidentale. Tabligh e salafiti, pur nella loro differenza, condividono un comune approccio che potremmo definire "fondamentalista", nel senso originario del termine, vale a dire d'una adesione ai fondamenti dell'islam (Lamchichi, 2001 ; Pace, 2005). Interessati a uno spazio pubblico transnazionale più che locale o nazionale, gli adepti di questa tendenza pongono alla base della loro azione nello *spazio Italia* la separazione e la comunitarizzazione. Per loro, l'islam italiano non ha nessun senso; quello che vivono è piuttosto un islam dei primi credenti, immaginario e altamente ideologico, un mondo fuori dal tempo e dallo spazio in cui rifugiarsi. In effetti, si tratta spesso di coloro che hanno "mal vissuto" la relazione alla modernità ed il passaggio in Italia²¹ e per i quali la crisi identitaria provocata dalla migrazione ha portato ad una chiusura in un mondo immaginario in cui, almeno, possono costruire una stima di sé capace di compensare le difficoltà individuali o gli sguardi stigmatizzanti di cui sono oggetto o ancora l'esclusione che subiscono come un'ingiustizia o un'umiliazione (Khosrokhavar, 2006; Spataro, 2008; Conti, 2012).

La rappresentatività limitata delle organizzazioni islamiche che costituiscono l'islam pubblico in Italia non ha impedito che la lotta tra loro per la rappresentanza sia particolarmente vivace. In

¹⁸ Tra queste, c'è la confraternita dei Muridi, alla quale aderiscono circa il 70% dei Senegalesi che vivono in Italia (Riccio, 2004) , quella sufi *Tijaniya*, diffusa soprattutto tra le comunità magrebine, la turca *Jarrah-Halveti* e l'egiziana *Shadiliya-Burhaniya*. Lo sciismo in Italia è invece rappresentato principalmente dall'Associazione islamica *Ahl al Bait*.

¹⁹ Per un'analisi del movimento Tabligh in Italia, cfr. Caragiuli (2013).

²⁰ Benché tale denominazione sia divenuta uno strumento per discreditarlo e delegittimare i propri nemici, il salafismo è un movimento complesso, che non si riduce assolutamente alla sua corrente violenta (Roy, 2002 ; Amghar, 2006 ; Burgat, 2007).

²¹ Il processo migratorio obbliga ogni migrante musulmano a confrontarsi con l'assenza dell'evidenza sociale della religione islamica, che, da religione dominante quale era nei paesi d'origine, diventa religione minoritaria, perdendo quindi quella evidenza sociale che permetteva al musulmano di vivere la sua dimensione religiosa senza bisogno di affermarla. Il passaggio in Italia, come del resto in ogni altro paese non musulmano, obbliga il migrante ad interrogarsi sulla sua religiosità, su cosa vuol dire "essere musulmano" e, eventualmente, su come esserlo. Ne deriva un processo d'individualizzazione in cui l'adesione all'islam deve essere riformulata e diventare esperienza soggettiva (Guolo, 2005; Roy, 2002). Un terzo elemento di quella che definisco "crisi identitaria" è la fragilità psicosociale del migrante, che è spesso esposto a forti pressioni psicologiche, dovute appunto, da una parte alla perdita dell'evidenza sociale e, dall'altra, all'assenza di istituzioni, come la famiglia o le autorità religiose tradizionali, capaci di orientare le sue scelte. A questa fragilità psicologica, bisogna aggiungere la fragilità sociale che di una buona parte degli immigrati (Conti, 2012).

effetti, rappresentare l'islam italiano significa, da un lato, gestire la rappresentanza politica e le risorse che ne derivano (finanziamenti pubblici, interventi in scuole e università, gestione dei fondi per le moschee, ecc.), dall'altro, gestire il potere di definizione, produzione e riproduzione del simbolico e dei luoghi dove prende forma. Secondo Renzo Guolo, si tratta di un "conflitto che ha come oggetto la definizione di simboli, i sistemi di significato e i loro confini, l'interpretazione delle credenze e della tradizione religiosa che caratterizza l'esperienza dell'islam italiano come, del resto, quella degli altri contesti europei in cui l'islam è religione di minoranza ... L'obiettivo è quello di istituire una gerarchia fondata sul potere-sapere di definire, attraverso l'imposizione di una particolare interpretazione della tradizione religiosa e il controllo dei luoghi di produzione simbolica, ciò in cui bisogna credere" (Guolo, 2005, 634). La rivalità è amplificata non solo dall'assenza di autorità religiose tradizionali che possano rivendicare una certa legittimità, ma anche dalle istituzioni italiane stesse che esprimono da tempo il bisogno di avere interlocutori capaci di rappresentare l'islam nazionale (Ferrari, 2008)²².

1.2. Un contesto cattolico

Lo spazio in cui i migranti d'origine islamica s'installano è - come sottolinea Joceline Cesari (2004:7) - uno spazio socialmente già abitato, nel senso che presenta una certa strutturazione del rapporto tra privato e pubblico, così come delle forme strutturate di circolazione e di manifestazione nello spazio pubblico. In particolare, lo *spazio Italia* è caratterizzato da un rapporto particolare tra sfera pubblica e sfera privata, una certa organizzazione del tempo e dello spazio, così come un certo rapporto alla religione, ed in particolare alla religione cattolica. L'arrivo di migranti, a cominciare da quelli di religione islamica, ha messo in discussione o modificato certe forme di funzionamento e di riproduzione dello *spazio Italia*; in particolare ha obbligato gli abitanti di questo spazio a confrontarsi con un pluralismo culturale e religioso assolutamente nuovo, che ha spinto alcuni di loro a "riscoprire le proprie radici cattoliche" e dunque a ridefinire la propria identità in termini religiosi. In effetti, lo *spazio Italia* è caratterizzato innanzitutto dal fatto di essere religiosamente e culturalmente marcato dal cattolicesimo e dalla forte presenza territoriale e morale della Chiesa²³. Riprendendo le conclusioni di uno studio sul pluralismo morale e religioso degli italiani (Garelli-Guizzardi-Pace, 2003), possiamo affermare che l'Italia continua a rappresentarsi come una società relativamente omogenea dal punto di vista religioso. Nello *spazio Italia*, il cattolicesimo si presenta come una risorsa di senso

²² A partire dagli anni '90, sono numerose le organizzazioni islamiche che hanno presentato proposte d'intesa alle autorità italiane, che non si distinguono per il loro contenuto, visto che le richieste avanzate riflettono le richieste tipiche delle principali organizzazioni islamiche in Europa. L'ostacolo risiede piuttosto nella pretesa delle varie organizzazioni islamiche d'esclusività in quanto alla rappresentanza dei musulmani a livello istituzionale. Tutti i tentativi fatti, che fossero presentati dalle organizzazioni islamiche o guidati dalle istituzioni, sono falliti a causa dell'estrema frammentazione dell'islam italiano e della competizione per rappresentarlo.

²³ Come sottolinea il sociologo Enzo Pace, la caduta del muro di Berlino ha segnato la fine del mito dell'unità socio-religiosa e politica dei cattolici. L'Italia che è uscita dalla seconda guerra mondiale è stata fondata su un compromesso tra laicità e legittimazione della funzione della religione cattolica in quanto fonte dell'unità nazionale. C'è stata una sorta di cessione politica della sovranità dello Stato in favore della Chiesa cattolica, che è stata incaricata di una missione culturale precisa: battere il Nemico simbolico: il comunismo (Pace, 2003 : 48). Tale ruolo è stato poi confermato con il Concordato del 1984, mentre - scrive Pace - nell'immaginario collettivo resta ancora e senza dubbio "un punto di riferimento culturale, ma non più religioso" (Ibid. 49).

collettivo, un codice simbolico generalizzato, che permette di ridurre la contingenza e l'elevata differenziazione che caratterizza la società italiana: il cattolicesimo, infatti, ha svolto e continua ad svolgere il difficile compito, rimasto senza risposta nel corso della storia nazionale, di far immaginare unita una società altrimenti divisa. Il fatto d'essere "*tutti cattolici*" riempie dunque la funzione d'unificare gli italiani in una comunità immaginata a base sacra, che non è stata pienamente sostituita da una comunità immaginata nazionale, recente e mai totalmente compiuta. In effetti, lo *spazio Italia* è stato storicamente caratterizzato, e continua ad esserlo, dalla presenza di diverse subculture territoriali (locali e regionali, che han dato all'Italia il soprannome di paese *dei comuni* o *dei mille campanili*) e ideologiche (prima liberali, socialisti, cattolici intransigenti e modernisti; poi fascisti, comunisti e democristiani; infine postcomunisti, postfascisti, postdemocristiani, ecc.). Queste subculture hanno generalmente trovato nel cattolicesimo un patrimonio di valori comuni, al di là delle divisioni ideologiche e territoriali. Allo stesso tempo, si sono espresse all'interno di un quadro cattolico attraverso una pluralità di modi di essere cattolico, che hanno prodotto una sorta di pluralismo all'italiana. Questa pluralità di modi d'essere cattolico e l'individualizzazione dell'esperienza religiosa - come affermano Garelli, Guizzardi e Pace - sono due caratteristiche proprie alla modernità che, oggi, definiscono lo *spazio Italia*. "L'unità nella diversità" sembra dunque essere ancora la formula migliore per descrivere la società italiana. In definitiva, il cattolicesimo degli italiani è una maniera di credere nella loro identità collettiva.

L'ingresso, tra gli altri, dell'islam nello *spazio Italia* ha senz'altro contribuito in maniera importante a mettere in discussione il monopolio del cattolicesimo. L'islam è diventato la seconda religione in Italia e la sua visibilità ha contribuito a modificare la percezione che l'italiano autoctono aveva della società italiana come di sé stesso. In particolare, la presenza (vicina e interna) dell'Altro musulmano, spesso definito e definitosi in termini religiosi, a fatto sì che a loro volta una parte degli italiani tendano a ridefinirsi in termini religiosi, ossia in quanto cristiano - cattolici. Si tratta di una ridefinizione del Noi in termini religiosi che permette una distinzione dall'Altro musulmano, anche lui definito in termini religiosi. In un certo qual modo, la presenza dell'Altro religioso ha contribuito ad una nuova importanza, se non ad un ritorno, della religione cattolica nella ridefinizione dell'identità di una parte degli italiani²⁴. La presenza diffusa e forte della cultura e dei codici cattolici nella società italiana ha una conseguenza per certi versi inattesa nelle relazioni con l'islam e i musulmani. In effetti, tale presenza ha dotato l'Italia e gli italiani di una "grammatica religiosa" capace di comprendere i bisogni religiosi dei credenti islamici, come la necessità di avere luoghi di culto o l'esistenza di prescrizioni alimentari, o ancora l'importanza di norme legate al pudore e l'esigenza delle trasmissioni religiose alle nuove generazioni. Paradossalmente, il fatto che la società italiana sia fortemente segnata dalla presenza del religioso nello spazio pubblico è all'origine di diverse forme di convergenza tra cattolici e musulmani, entrambi preoccupati di promuovere una moralizzazione della società e rinforzare il ruolo della religione, come stanno a dimostrarlo le numerose forme di dialogo interreligioso, spesso fondate su un vocabolario simile, appunto religioso.²⁵

²⁴ Sul funzionamento delle identità reattive, cfr. Dal Lago (1999) e Allievi (2005).

²⁵ Sulla relazione tra cattolici e musulmani in Italia, cfr. Pacini (2008) e Allievi (2010).

2. La moschea tra diritto e conflitto

Per quanto riguarda i luoghi di culto islamici, secondo uno studio condotto da Maria Bombardieri nel 2011, le sale di preghiera in Italia sarebbero 764, contro le circa 100 all'inizio degli anni '90 e le 350 del 2001²⁶. Di queste solo quattro sono delle moschee costruite secondo le regole architettoniche islamiche, ossia con minareto e cupola, e precisamente quella di Catania, oggi non più utilizzata, quella di Milano Segrate, il Centro Culturale Islamico di Roma, conosciuta come la Grande Moschea, inaugurata nel 1995 a seguito di un accordo tra Stati nazionali, ed infine quella di Colle Val d'Elsa, inaugurata nel 2013. Ci sarebbero attualmente altre sei moschee in fase di costruzione, tra cui quella di Ravenna. Tutte le altre sono per lo più capannoni industriali, magazzini, garage e cantine, che hanno la caratteristica dell'instabilità e della volatilità, in quanto dipendono dall'autofinanziamento e dalla capacità di gestione dei propri fedeli. In base ai dati forniti da Bombardieri, si può constatare che in Italia c'è una moschea ogni 1702 persone d'origine musulmana, mentre in Europa la media è di 1528. Considerando che solo una parte delle persone d'origine islamica frequenta le moschee²⁷, Stefano Allievi fa giustamente notare che in Italia, e più generalmente in Europa, "non esiste, di principio e in generale, un problema di libertà religiosa e di culto per l'islam in Europa. Tanto più che attualmente molti paesi europei stanno passando attraverso una fase di consolidamento, di stabilizzazione strutturale e di aumento quantitativo della presenza di moschee e di investimento nelle loro strutture e nell'allargamento dei loro spazi e delle loro funzioni" (2010:28). Se i numeri ci dicono che in principio non c'è un problema di libertà religiosa non garantita per i musulmani, le condizioni dei luoghi di culto, la loro localizzazione nella geografia urbana, le difficoltà che incontrano e il numero crescente di conflitti ci dice che un problema esiste. In effetti - continua Allievi - "il dibattito sulle moschee è diventato un elemento costante del paesaggio mediatico e politico del nostro paese ... quasi ogni volta che in qualche angolo d'Italia si pone il problema di costruire una moschea partono le discussioni, le riflessioni, le controdeduzioni, ma anche, sempre più spesso, i conflitti" (in Bombardieri 2001: 15). Praticamente nessun edificio pubblico, privato o commerciale produce forme di protesta e/o un riflesso identitario simile a quello che produce la moschea, che diventa quindi un problema non tanto per la sua funzione, che è innanzitutto quella di permettere a delle persone di pregare il proprio dio, ma per le sue vere o presunte attività e, ancor più, per la sua visibilità. Per capire appieno perché la moschea ha la capacità di scatenare un tale conflitto e che cosa nasconde il dibattito sulla presenza dell'islam nello spazio pubblico italiano, è necessario partire dai due concetti chiave di questo lavoro, *lo spazio pubblico* e *l'attore sociale*.

²⁶ Secondo un rapporto del Ministero degli interni, nel maggio 2007 i luoghi di culto islamici, inclusivi di cantine e negozi, erano 735.

²⁷ Secondo uno studio condotto da Dassetto, Ferrari e Maréchal (2007), i musulmani praticanti, cioè che attivano i loro riferimenti religiosi, sarebbero circa un terzo dell'insieme delle persone definite comunemente "musulmane". Bisogna inoltre considerare che tra i praticanti, solo una parte frequenta la moschea. In Italia, le cifre di coloro che frequentano le moschee sono molto variabili a seconda di chi le fornisce: se per alcuni, i musulmani che frequentano le moschee non sarebbero neanche il 5% della popolazione d'origine islamica, per altri arriverebbero al 15%, mentre alcuni leader islamici affermano che « in Italia, il 46,1% dei musulmani frequenta una moschea » (Hamza Piccardo, ex-segretario dell'UCOII www.islam-online.it).

2.1. Spazio pubblico, attore sociale e moschea

La nozione di spazio pubblico, così com'era stata elaborata da J. Habermas nel 1962, è stata ampiamente criticata (Ammann et Göle, 2006; Eickelman et Salvatore, 2004) e messa in discussione da diversi processi, a cominciare dalla frammentazione culturale delle società moderne, dal ritorno delle tradizioni, delle credenze e delle identità particolari e, infine, dall'importanza crescente dell'industria culturale e del mercato, che hanno finito per confondere pubblico e privato (Wieviorka, 1996; Touraine in Dubet-Wieviorka, 1995). Nella società chiamata postmoderna o postindustriale, l'idea habermasiana che lo spazio pubblico è uno spazio "di discussione razionale degli affari pubblici", aperto a tutti, il cui risultato sarà "l'opinione pubblica in quanto consenso sul bene comune", non è più soddisfacente. Più adatta alla fase attuale delle società moderne è la definizione fornita da N. Göle: "uno spazio diventa uno spazio pubblico quando gruppi sociali diversi se lo contendono e il suo controllo diventa materia di disputa tra prospettive e immaginari conflittuali, in particolare tra secolari e religiosi" (in Ammann-Göle, 2006:37). Questa definizione permette infatti di reintrodurre nella nozione di spazio pubblico quel che la definizione di Habermas aveva scartato e che la postmodernità ha riportato: la differenza culturale ed il conflitto. È infatti nel passaggio allo spazio pubblico che l'attore si costituisce, si munisce d'una appartenenza collettiva, l'assume e la vive interamente. Lo spazio pubblico è il luogo dove si domanda di essere riconosciuti, dove ci si oppone allo sguardo stigmatizzante, dove si reclamano dei diritti o un riposizionamento economico-sociale (Goffman, 1963; Lapeyronnie in Wieviorka, 1996)²⁸. Lo spazio pubblico si presenta dunque come il luogo del conflitto per eccellenza. È là dove gli individui ed i gruppi diventano attori sociali e si manifestano pubblicamente, è là dove l'ordine economico-sociale dei gruppi dominanti è messo in discussione attraverso un'identità collettiva, è là che la differenza è messa in evidenza e che le identità entrano in competizione. È con il passaggio dal privato al pubblico che la differenza si manifesta, è rivendicata e chiede di essere riconosciuta: gli attori che si costruiscono un'identità collettiva diventano dei militanti che interrogano la società²⁹. L'affermazione di un'identità, di un gruppo o di una comunità (e dunque la frammentazione del corpo sociale sulla base di tratti culturali) può dunque rivelarsi necessaria alla conflittualizzazione dell'esclusione, della frattura sociale, della miseria. L'attore si forma per avanzare delle domande, per costituirsi in soggetto sociale capace di competere con altri attori sociali per rivendicare un potere (risorse materiali e simboliche) e così far uscire i suoi membri dall'esclusione, la discriminazione o la stigmatizzazione. Il legame tra identità culturale, spazio pubblico e conflitto si mostra così in tutta la sua evidenza: il conflitto si svolge nello spazio pubblico tra le diverse identità che compongono una società e a per oggetto la definizione

²⁸ L'inversione dello stigma, così come l'affermazione culturale o la contestazione di una posizione socialmente penalizzante attraverso l'appartenenza culturale, è strettamente legata al passaggio dal privato al pubblico. Come lo sottolinea Michel Wieviorka, è nel passaggio allo spazio pubblico che l'attore se costituisce, si munisce di un'appartenenza collettiva, l'assume e la vive interamente: "il passaggio dal privato al pubblico se rivela quindi indissociabile dell'affermazione di un'identità collettiva: costituirsi pubblicamente, in effetti, è costatare che non si è isolati, che si fa parte di un'insieme che dispone di una certa capacità ad imporre la propria esistenza" (1997 : 24).

²⁹ La centralità del conflitto è nella stessa definizione di movimento sociale data da Alain Touraine: "un movimento sociale è un conflitto centrale fatto da un gruppo che s'afferma come soggetto contro un avversario considerato sia come ostacolo a tale sforzo che come incapace di comportarsi lui stesso come soggetto, conflitto che deve permettere di entrare in una società in cui tutti si riconoscono mutualmente in quanto soggetti" (in Dubet et Wieviorka, 1995 : 41).

dello spazio pubblico stesso. Come le sottolinea A. Touraine, il conflitto deve permettere ad un gruppo d'entrare nella società e d'essere riconosciuto dagli altri attori che compongono il corpo sociale. È solo così che ad un gruppo è riconosciuta la facoltà di avanzare rivendicazioni e fare proposte nello spazio pubblico e che dunque è legittimato a partecipare al dibattito pubblico sulla distribuzione delle risorse materiali e simboliche.

Oggi, come afferma ancora N. Göle, lo spazio pubblico si presenta come "la scena dove si svolge la drammaturgia dell'incontro tra i musulmani e gli Europei, il loro incrocio riconfigura a sua volta la natura dello spazio pubblico ... è il luogo dove la presenza musulmana si manifesta ma anche tocca le coscienze, suscita il dibattito nello spazio pubblico europeo" (2005 : 22-24). È in tale prospettiva che dobbiamo leggere l'emergere dell'islam nello spazio pubblico italiano, vale a dire come un processo di trasformazioni reciproche che investono tanto i musulmani quanto la società italiana e che, inevitabilmente, generano dei conflitti per il controllo dello spazio pubblico e per il riposizionamento sociale, politico ed economico degli attori. In tale prospettiva, la moschea rappresenta, come afferma S. Allievi, un genuino conflitto di potere : "simbolicamente le moschee costituiscono una forma di appropriazione simbolica del territorio, e nello stesso tempo la resistenza alle medesime diventa un segno di controllo del territorio molto concreto e materiale. É chiaro, quindi, che il conflitto intorno alle moschee é innanzitutto un genuino conflitto di potere" (in Bombardieri 2011: 16). La moschea rappresenta, in effetti, il segno tangibile e visibile della presenza dell'Altro, del fatto che i musulmani "sono qui per restare", e che conseguentemente rivendicano la legittimità della loro presenza pubblica: con la moschea, l'islam esce infatti dalla sfera privata e fa il suo ingresso nella sfera pubblica³⁰. L'islam si fa così attore sociale, sia attraverso una presenza visibile e delle domande fatte alle istituzioni e più generalmente alla società italiana, sia attraverso il fatto di costituire un argomento di riflessione, discussione e confronto, sia, infine, attraverso la conflittualizzazione della propria esclusione dal "potere dello sguardo", nella tripla accezione di "creazione di memoria e facoltà di attribuire nomi", di "definizione dello spazio e del tempo" e di "controllo delle risorse economiche, amministrative e simboliche"³¹. Fondamentale per la costruzione della comunità, la moschea rappresenta il luogo attorno al quale il nuovo attore si definisce, si costruisce e si manifesta, con i suoi diversi modi di vestirsi, di mangiare, d'usare spazio e tempo (Bastienier et Dassetto, 1993 ; Göle in Ammann-Göle, 2006). La moschea é pertanto la più importante testimonianza dell'emergere dell'islam nello spazio pubblico italiano. Ma è proprio

³⁰ Come affermano Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg (2005 : 1099 - 1101), la moschea sembra essere il simbolo intorno al quale converge la costruzione sociale dell'alterità nella società italiana. La presenza e la natura del conflitto attorno alla costruzione delle moschee nelle città europee dipendono largamente dalla maniera attraverso cui i musulmani sono visti o meno come membri "legittimi" dello spazio pubblico. La costruzione di una moschea significa, innanzitutto e principalmente, visibilità nello spazio pubblico. Allievi (2009) e Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg (2005) hanno descritto generale di come si sviluppa il conflitto intorno all'apertura della moschea.

³¹ Con questo concetto m'interessa interrogare la costruzione delle relazioni di dominazione, il loro funzionamento e, ancora più importante, la loro contestazione o modificazione. Mi sembra che l'emergere del Soggetto (Touraine in Dubet-Wieviorka, 1995) si realizzi attraverso un controllo, anche se resta necessariamente parziale, dello sguardo che l'attore, individuale o collettivo, pone su Sé, sull'Altro e sul Mondo. In tal senso, l'emergere dell'islam nello spazio pubblico italiano e dei musulmani in quanto attore collettivo si realizza attraverso una contestazione dei rapporti di dominazione e dunque una contestazione dello sguardo posto e imposto dai dominanti. Per un approfondimento, rimando alla mia tesi di dottorato, costruita attorno al concetto e al funzionamento del "potere dello sguardo".

mettendo in discussione la struttura dello spazio pubblico come è stata precedentemente costruito che la moschea diventa inevitabilmente il luogo intorno al quale prende forma la battaglia per il controllo reale e simbolico del territorio, vale a dire una battaglia per stabilire chi ha il potere di organizzare, strutturare, nominare o marcare il territorio. È proprio per questo che la collocazione della moschea nella geografia urbana può essere una delle chiavi più importanti per analizzare e capire il posto dell'islam nello spazio pubblico e, più generalmente, le forme ed il livello d'integrazione, inclusione o esclusione dei musulmani in Italia. Infatti, nelle città italiane, storicamente basate sulla localizzazione centrale dei poteri temporale e spirituale, la distanza fisica e simbolica dal centro riflette la distanza dal potere o, in altre parole, la distanza che separa l'Altro dal Noi, come stanno a dimostrare i numerosi tentativi di espellere l'islam dal centro reale e simbolico attraverso la chiusura delle moschee presenti dentro le mura cittadine e il loro trasferimento in zone periferiche o in aree industriali. Ma, come vedremo, la collocazione della moschea non dipende esclusivamente dagli attori sociali e politici locali o dalla rappresentazione data dai media (Conte, 2009), ma anche da come i musulmani vedono se stessi in Italia, ossia dal tipo di integrazione o inserzione o ancora comunitarizzazione che auspicano. Qui è ovviamente centrale la visione di coloro che gestiscono le moschee, ossia la visione dell'islam pubblico (Conti, 2011 e 2012). Ma prima di tutto è necessario definire che cos'è la moschea ed in particolare che funzione ha per i musulmani che vivono nello *spazio Italia*.

2.2. Definizione e tipologie

Per definire la "moschea"³², Stefano Allievi, partendo dalla constatazione che non si possa pretendere di trovare una definizione esaustiva e universalmente accettata, utilizza un criterio estensivo e di senso comune: "consideriamo moschea tutti i luoghi, aperti ai fedeli, in cui i musulmani si ritrovano insieme a pregare con continuità" (2010:18). Questa definizione contiene inevitabilmente un certo margine d'errore, ma arriva a raggruppare la funzione principale, la preghiera, e il carattere collettivo e pubblico. All'interno della categoria "moschea" possono poi essere fatte diverse distinzioni, che si basano sulle attività che vengono svolte nella moschea. Innanzitutto c'è il centro islamico, ossia un centro di grandi dimensioni che, oltre alla preghiera, accoglie altre attività sociali e culturali (scuola d'arabo e/o coranica, corsi o opportunità d'incontro per giovani e adulti, conferenze, assistenza sociale, ecc.). questo tipo di centri sono generalmente attivi anche sulla scena pubblica attraverso attività istituzionali o simboliche, come l'organizzazione di incontri pubblici o di feste collettive. I centri islamici sono presenti in pressoché tutte le grandi città italiane.

Una seconda categoria, che spesso coincide con i centri islamici, è quella delle moschee costruite *ad hoc*, cioè con i segni visibili della cupola e del minareto. È proprio tale visibilità che spesso è all'origine dei conflitti che si scatenano intorno alla costruzione di nuovi edifici. Minareti, cupole e, dal punto di vista auditivo, l'*adhan*, la chiamata del muezzin, sono tra gli elementi attorno a cui si costruisce il confronto pubblico a testimonianza dell'importanza del valore simbolico della moschea.

³² La parola italiana deriva direttamente dallo spagnolo *mezquita*, a sua volta originata dalla parola araba *masjid* che indica il luogo in cui si compiono le prosternazioni che fanno parte dei movimenti obbligatori che deve compiere il fedele orante.

La terza categoria di moschee, di gran lunga la più significativa dal punto di vista numerico, è quella delle *musalla*, le sale di preghiera, che sono generalmente situate in hangar industriali, ai piani terreno di edifici residenziali, in ex negozi, magazzini, in scantinati o anche appartamenti. Generalmente le *musalla* servono solamente per la preghiera, ma possono accogliere anche altre attività, a cominciare dalla scuola di arabo. Evidentemente, sono anche dei luoghi d'incontro per i membri della comunità, ma soffrono il fatto di essere spesso piuttosto temporanee. All'interno di questa categoria, si collocano anche le sale di preghiera etniche, cioè frequentate da un solo gruppo etnico o linguistico, le sale di preghiera delle confraternite sufi e quelle legate a gruppi minoritari, come gli sciiti. Questo tipo di sale di preghiera hanno la caratteristica di essere semi-chiuse, cioè tendono ad essere frequentate da un gruppo specifico e ristretto di fedeli, e non sono aperte a chiunque sia alla ricerca di un luogo per pregare.

2.3. Funzioni e attività

Nell'islam della diaspora (Saint-Blancat, 1995), il ruolo della moschea è tale che finisce per riunire molti aspetti della vita religiosa del credente (Guolo, 2005; Saint-Blancat et Perooco in Césari-McLoughlin, 2005; Allievi, 2009). Punto di riferimento non solo del musulmano praticante, ma più generalmente per molti migranti d'origine islamica, la moschea rappresenta innanzitutto il luogo da cui emanano spazialità e temporalità *altre*. Dal punto di vista temporale, sono innanzitutto i tempi della preghiera che rivendicano una temporalità *altra* rispetto ai tempi delle società italiane, mentre le festività islamiche, a cominciare dal Ramadan, strutturano diversamente il calendario. Lo spazio è invece marcato non solo dalla presenza della moschea, ma anche da tutto ciò che generalmente la circonda, come la scuola d'arabo, negozi *halal*, le librerie religiose, ecc. Insieme costituiscono una geografia urbana che è "islamica", precisamente *altra*, che, insieme alla presenza nello spazio pubblico di corpi "*islamicamente marcati*", inevitabilmente tende a minare la riproduzione sociale del rapporto tra pubblico e privato, così come la struttura e la riproduzione dello spazio pubblico stesso (Gole, 2005).

Secondo i leader musulmani intervistati³³, senza alcuna distinzione ideologica, la moschea ha due funzioni principali: è il luogo della preghiera e il luogo che permette dell'incontro non solo religioso, ma comunitario. In particolare, la moschea ha la funzione fondamentale di guidare i migranti musulmani di fronte alla crisi identitaria, conseguenza della migrazione, aiutandoli a "*non perdersi*" perché, come affermato dal presidente del centro islamico di Bologna:

"i centri islamici sono come una candela che fa vedere la sua luce".

A queste parole fanno eco quelle del vice-presidente del centro di Modena:

"un musulmano, non appena arriva in una città, la prima cosa che cerca è la moschea. È il suo primo punto di riferimento".

La funzione di *punto di riferimento* o di *candela che illumina il cammino* in un luogo sconosciuto o addirittura pericoloso, come la città occidentale (Buruma e Margalit, 2004), è costantemente espresso da tutti i leader intervistati, tra cui il presidente di una piccola sala di preghiera in Umbria:

³³ Sul ruolo dei leader islamici nella diaspora, cfr. Gaborieau Zeghal (2004) e Césari-McLoughlin (2005).

"il centro è innanzitutto un luogo di culto. Ma è anche un punto di riferimento per tutti. Per qualsiasi persona che si perde, che perde la strada, la prima porta a cui bussa è quella del centro culturale. La gente che va al centro culturale va lì per pregare e poi fanno incontri in cui parlano dei problemi della vita quotidiana".

Un'altra funzione chiave della moschea è quella di trasmettere alle nuove generazioni non solo la religione, ma più generalmente la cultura, l'etica, la lingua, la memoria, il senso della comunità e dell'appartenenza, ecc. Se la famiglia è indicata come l'istituzione primaria per l'educazione, la moschea è indicata come un luogo complementare e necessario per l'educazione della seconda generazione, come evidenziato dall'importanza che pressoché ogni moschea, piccola o grande che sia, attribuisce all'insegnamento della lingua d'origine dei migranti. Alla moschea, come alla religione stessa o alla lingua, è spesso demandato il compito di mantenere il legame con i figli, nati e cresciuti nello *spazio Italia*. Una costante in ogni moschea visitata è la paura dei musulmani, al di là dell'origine nazionale o della visione ideologica, di perdere il legame con i propri figli, di vederli *"scappar via"*, di non essere capaci di riconoscersi nelle loro vite, come dice un imam salafita³⁴:

"se qui la gente ha paura dell'islam, dall'altra parte i musulmani hanno paura che i loro figli possano perdere i loro principi, la loro religione. La paura è dunque reciproca, non è da una parte sola".

Nello stesso senso vanno le parole di un leader nazionalista marocchino, secondo cui:

"I nostri figli sono italiani, non sono marocchini ed è possibile che non siano neanche musulmani".

Se le funzioni appena descritte sono comuni a tutte le moschee, al di là cioè della loro affiliazione ideologica o nazionale, per quei centri che, secondo i casi, potremmo definire comunitaristi, fondamentalisti o islamisti, la funzione della moschea è anche quella di formare il *"buon musulmano"*. Secondo questa visione, la moschea deve aiutare il musulmano a condurre la sua vita intera in senso islamico, prendendosi cura di tutti i suoi aspetti. Lo scopo, secondo le parole del presidente del centro islamico di Roma al-Huda, è di formare il *"buon musulmano"*, risvegliando la sua identità più profonda e vera, l'identità islamica:

"Il lavoro che facciamo è un lavoro per risvegliare l'identità musulmana, religiosa, come appartenenza ad un'identità culturale ... L'importante è ciò che ci unisce, ed è l'islam, l'identità islamica. Per questo, cerchiamo di educare la gente, di far conoscere questa identità, che riteniamo ovviamente sia un'identità molto profonda e che contiene tante soluzioni per i problemi dell'umanità, non solo dei singoli o di qualche paese. Ci sono delle soluzioni per tutti i problemi, a tutti i livelli, della vita dell'uomo, dell'umanità, sia a livello economico, politico, sociale. A tutti i livelli".

Secondo quest'approccio, è grazie alla partecipazione alla vita della comunità che il *"buon musulmano"* è formato e che le sue azioni sono islamicamente orientate. In particolare, è la moschea che - come ci è stato ripetuto spesso - permette di *"evitare il cammino di Satana"* e *"scegliere il cammino di Dio"* o *"evitare di agire come un italiano"* e *"mantenere la propria identità"*.

Le attività che si svolgono nelle moschee, evidentemente legate alla funzione della moschea, sono piuttosto varie e dipendono da diversi fattori, come le dimensioni, il livello organizzativo, le risorse economiche, il numero di fedeli, l'ideologia che prevale nella moschea. La prima attività, comune a tutte le moschee, è evidentemente l'attività religiosa *strictu sensu* e in particolare la preghiera

³⁴ Sulla sconnessione tra l'islam come religione e cultura concreta, cfr. O. Roy (2002).

collettiva del venerdì e, per la maggior parte delle moschee, le cinque preghiere quotidiane. Accanto alle attività religiose, c'è poi la scuola d'arabo, che secondo l'affiliazione ideologica, serve ad insegnare alle nuove generazioni la lingua del paese d'origine dei migranti e/o la lingua del Corano³⁵. In alcuni casi, oltre alla scuola d'arabo, c'è la scuola coranica, dove s'inseggiano i precetti dell'islam, e la scuola d'italiano per gli uomini immigrati. Talvolta la scuola d'italiano è destinata anche alle donne, per le quali spesso la lingua rappresenta il principale ostacolo all'integrazione. I centri più grandi e meglio organizzati svolgono anche attività d'assistenza sociale, sia attraverso forme d'aiuto e assistenza spirituale verso quei musulmani che hanno problemi comportamentali o legati alla giustizia (visite in carcere, azioni contro lo spaccio, ecc.), sia attraverso aiuti economici o materiali verso le famiglie più in difficoltà. I riti di passaggio (feste per la nascita di un bambino, matrimoni, lavaggio dei morti, pratiche per il rimpatrio) sono un altro tipo di attività che vengono svolte in alcune moschee³⁶. Ci sono poi attività ricreative e sportive, destinate in particolare ai più giovani. Un'altra attività, che per alcuni leader è simbolicamente molto importante, è quella del dono del sangue, attività alla quale han partecipato diverse moschee in Italia (Fantauzzi, 2007 e 2009)³⁷.

C'è infine un'ultima attività di tipo informale, ma fondamentale nella costruzione dell'identità individuale e collettiva: la narrazione, vale a dire lo scambio e la condivisione di parole sulla religione, l'origine nazionale, la migrazione, la condizione di migrante³⁸. I racconti, le narrazioni, le parole condivise e raccontate nelle moschee toccano un'ampia serie di temi. Ci sono innanzitutto le narrazioni prettamente religiose, seguite dalle parole relative al paese d'origine, ossia delle parole che hanno a che fare con un'identità etnica o nazionale. Ci sono poi i racconti legati all'esperienza migratoria, attraverso cui le esperienze personali vengono trasformate in memoria collettiva. È proprio attraverso la condivisione e lo scambio di narrazioni e racconti religiosi, nazionali e legati all'esperienza migratoria che un senso comunitario ed un immaginario condiviso viene costruito e modellato³⁹. È in particolare nel contesto migratorio, in cui la comunità "naturale" e l'evidenza sociale non esistono più che la narrazione e la conversazione assumono un ruolo cruciale nella costruzione dell'identità individuale e collettiva, così come nella trasmissione alle nuove generazioni.

³⁵ In alcune moschee, come quella di Pisa, convivono diverse comunità linguistiche, ognuna delle quali propone corsi di lingua alla propria comunità, oltre che l'italiano.

³⁶ La celebrazione del matrimonio pone alcuni problemi nei confronti della legge italiana, secondo la quale i centri islamici, in quanto associazioni private, non hanno diritto di celebrare matrimoni. Su tale tema, cfr. i lavori di Silvio Ferrari (2002, 2005 e 2008).

³⁷ Il tipo e il numero di attività che si sviluppano all'interno delle moschee fanno dire a S. Allievi che in Europa "c'è una tendenza generale verso un certo tipo d'occidentalizzazione delle funzioni delle moschee, se non addirittura, in termini puramente formali e istituzionali, la loro "cristianizzazione" (2009 :21).

³⁸ L'importanza della narrazione nella costruzione dell'identità individuale e collettiva è sottolineata da Joël Candau, secondo il quale "il fatto di raccontare una storia non è una semplice ripetizione, ma un vero e proprio atto di creazione ... producendo questo passato composto, il lavoro complesso della memoria autobiografica punta a costruire un mondo relativamente stabile, probabile e prevedibile, dove desideri e progetti di vita acquistano un senso e dove la successione di episodi biografici perde il suo carattere casuale e disordinato per inserirsi in un continuum tanto logico quanto possibile ... Qualunque narrazione produce così un'illusione biografica, una storia unificante" (1998 : 62-66).

³⁹ In tal senso, scrive Nilüfer Göle, che "la conversazione in quanto pratica discorsiva gioca un ruolo nella creazione del legame sociale e di una memoria culturale tra i membri di un movimento ... lo scambio di storie personali d'esclusione e umiliazione aiuta a costruire un sapere condiviso, produce delle reazioni emotive comuni e fa crescere la coscienza collettiva di coloro che fan parte del movimento sociale"(2006 : 14-15).

A seconda dell'affiliazione ideologica, in ogni moschea i tre tipi di memoria (religiosa, nazionale, migratoria) assumono un'importanza diversa, dando così vita a ricomposizioni identitarie varie e complesse.

2.4. Breve storia delle moschee nella geografia urbana

Dopo circa trent'anni d'immigrazione musulmana, è possibile tracciare la storia delle moschee in Italia, la cui importanza risiede nel fatto che gli spostamenti delle moschee all'interno della geografia urbana ci dicono molto delle diverse fasi dell'islam in Italia e ci aiutano ad individuare la direzione attuale, oltre che le sfide che attendono tanto i musulmani quanto l'insieme della società italiana. La storia delle moschee in Italia è legata al tipo d'immigrazione e, conseguentemente, alla visione di coloro che gestiscono le moschee. I primi ad aprire dei luoghi di culto per musulmani sono stati giovani venuti in Italia per studiare, mentre negli ultimi 10-15 anni sono sempre più numerose le sale di preghiera aperte da musulmani lavoratori. Ad eccezione di quella di Perugia, creata nel 1976, la maggior parte delle sale di preghiera sono state aperte a partire dalla fine degli anni '80 da studenti di provenienza mediorientale, spesso passati dall'università per stranieri di Perugia. Le prime sale sono state quelle delle grandi città in cui c'erano delle università e sono stati generalmente aperti da studenti mediorientali, legati prima all'USMI e poi all'UCOII, il cui livello d'educazione e sociale era piuttosto elevato. Nel corso degli anni '90 sono state invece aperte diverse sale di preghiera a carattere nazionale, linguistico o di altra tendenza ideologica. La maggioranza delle moschee a carattere nazionale marocchino sono invece state aperte solamente nel corso dell'ultimo decennio. Il "ritardo" delle moschee nazionali marocchine si spiega da una parte con il fatto che per lungo tempo la dimensione religiosa non era prioritaria per i migranti marocchini e dall'altra con il nuovo ruolo assunto dal Marocco in Italia. Negli ultimi anni, tramite la Grande Moschea di Roma, il Marocco ha cominciato a condurre una vera e propria politica di controllo dei propri cittadini residenti in Italia attraverso la promozione di centri islamici gestiti da marocchini, in particolare con lo scopo di sottrarli all'influenza dell'UCOII. È lo stesso processo d'inserzione nella società italiana che distingue gli studenti dai lavoratori e, più generalmente, i mediorientali dai magrebini o quelli legati all'UCOII dai marocchini. Durante le mie ricerche, ho infatti potuto constatare che spesso per i primi l'accoglienza nella società italiana era molto più "calorosa" e l'inserzione più facile rispetto a coloro che sono arrivati a partire dagli anni '90 alla ricerca di un lavoro, come lo sintetizza uno di coloro che sono arrivati durante le prime ondate migratorie:

"Eravamo giovani, studenti e gli studenti non avevano problemi, anzi erano piuttosto ben visti ... in quanto studenti e non lavoratori, eravamo delle persone che arrivavano con dei soldi e non delle persone venute per rubare il lavoro degli altri, come si suol dire".

Se la maggior parte delle moschee sono state dunque aperte a partire dalla fine degli anni '90 da lavoratori immigrati, il processo d'apertura e diffusione delle moschee ha generalmente seguito un percorso idealtipico, descritto in particolare da Stefano Allievi (2010): piccole sale di preghiera sono state aperte un po' ovunque quando in una determinata area c'era un certo numero di musulmani che esprimevano la volontà e il bisogno di un luogo di culto, generalmente a seguito della riunificazione familiare e della comparsa di una seconda generazione, a cui si vuole trasmettere la cultura e la religione del paese d'origine. Nella maggior parte dei casi le piccole sale di preghiera sono

state aperte grazie all'autofinanziamento di immigrati appartenenti allo stesso gruppo nazionale o etnico. Con l'aumento progressivo del numero di musulmani presenti in quella determinata area e con la conseguente diversificazione etno-linguistica o ideologica, si assiste spesso al moltiplicarsi delle sale di preghiera. Se nelle città più grandi, i centri islamici arrivano a godere di un certo riconoscimento pubblico che le rende piuttosto stabili, le piccole sale di preghiera hanno in comune la caratteristica della precarietà e, conseguentemente, della volatilità. Relegate in periferia o in aree industriali, dove l'affitto di locali è meno oneroso e la loro visibilità ridotta al minimo, le moschee aperte più recentemente s'inscrivono in un quadro conflittuale che le pone fin dall'inizio al di fuori della *polis*. Ben diverso è stato invece il percorso delle prime sale di preghiera, aperte da studenti mediorientali nelle città universitarie a partire dalla fine degli anni '80, e poi divenute dei centri islamici piuttosto grandi. Le prime sale di preghiera sono state spesso aperte nel centro delle città, mentre il loro impatto sociale era limitato a causa della loro piccola taglia, ma anche dell'inconsistenza della presenza pubblica dell'islam in Italia. Con l'aumentare del numero di musulmani e della loro visibilità nello spazio pubblico, visibilità percepita come minacciosa, le sale di preghiera hanno cominciato un graduale movimento verso le periferie delle città. S'è così assistito a un movimento dal centro (fisico e simbolico) alla periferia, ma anche dal piccolo al grande e dal nascosto al visibile, benché sempre marginale. Durante gli anni novanta c'è stato un movimento graduale ed inesorabile al di là delle frontiere della *polis*. Tale movimento, di cui non dobbiamo sottovalutare il significato simbolico, è stato spesso il risultato di due spinte complementari e convergenti: da una parte la crescente islamofobia e il desiderio d'espellere un Islam sempre più visibile; dall'altra, la volontà e/o il bisogno dei musulmani pubblici di dar forma alla comunità, vale a dire, di isolarsi al di fuori delle frontiere della *polis* in modo da differenziarsi e presentarsi come una specifica comunità. Diversi studi condotti a cavallo tra gli anni '90 e 2000 hanno messo in evidenza questo percorso verso la comunitarizzazione, che potremmo anche descrivere come un bisogno di comunitarizzazione (Saint-Blancat, 1999; Pace e Perocco, 2000; Guolo, 2004 e 2005)⁴⁰.

Se per lungo tempo l'idea di una comunità islamica chiusa e separata è stata centrale nella definizione dell'islam pubblico in Italia, è durante l'ultimo decennio, proprio mentre cresceva un sentimento anti-islamico o islamofobo (Allievi, 2003; Massari, 2006), che l'emergere di una nuova generazione, nata e cresciuta in Italia, ha spinto parte dei migranti musulmani a cambiare gradualmente la percezione di sé: da migranti in transito a cittadini stabili, da comunità religiosa chiusa e separata a minoranza integrata e attiva, che rivendica i propri diritti e doveri. Benché ancora piuttosto minoritario, questo nuovo approccio si riflette nel desiderio o richiesta di un riposizionamento della moschea nella geografia urbana; questa volta il movimento desiderato è dalla periferia al centro, dall'esteriore all'interiore, dal nascosto al visibile, dal marginale al centrale. Tale approccio si riflette nel desiderio di costruire una moschea che sia parte integrante della *polis* e che simboleggi la definitiva legittimità della presenza dell'islam e dei musulmani nel tessuto sociale e politico della città. Per alcuni musulmani, è sempre più chiaro che il legame con la nuova generazione, così come il suo futuro nella società italiana, passa per un'effettiva inclusione piuttosto

⁴⁰ Sulla spinta alla comunitarizzazione dell'islam pubblico, R. Guolo ha parlato di una "*hijra neo-tradizionalista*", vale a dire "la costruzione sociale di una comunità che, più che all'integrazione individuale dei suoi membri, mira a negoziare, su base collettiva, uno statuto derogatorio di cittadinanza, statuto che definisce il grado di autoesclusione necessario alla riproduzione della propria separatezza" (Guolo, 2004: 9).

che per una separazione, come espresso dal presidente del centro islamico di Sassuolo quando descrive il suo sogno:

"La mia speranza è che mio figlio diventi un italiano musulmano, qualcuno che conosce la situazione qui, qualcuno che possa aiutare, che possa importante nel comune., ma allo stesso tempo che rimanga musulmano. La mia speranza è che la gente veda che è nato qui, cresciuto qui e che allo stesso tempo che non ha perso la sua identità e non ha abbandonato la sua città, Sassuolo. Questo è il mio sogno".

Ne consegue che pressoché ogni comunità o moschea del paese, se non addirittura la persona stessa, è ormai agitata da un confronto cruciale tra due posizioni opposte: quella di coloro che rivendicano la vitale necessità di mantenere un certo grado di separatezza da “gli italiani” in modo da proteggere un’identità sentita come minacciata, e quella di coloro che credono nella necessità di diventare parte integrante della società in cui vivono ed in cui i propri figli stanno crescendo. Se i primi tendono a rinforzare la loro separazione e la loro visione manichea, i secondi hanno cominciato a domandare apertamente di non essere esclusi o confinati ai margini; al contrario, chiedono di essere riconosciuti in quanto membri legittimi della comunità locale, dove da tempo costruiscono importanti forme di cooperazione con istituzioni e attori sociali. Durante l’ultimo decennio, stiamo quindi assistendo ai primi segni evidenti del passaggio dalla comunità, separata e relativamente chiusa, alla minoranza, attiva e che rivendica il suo spazio all’interno della società italiana. Tale passaggio è simboleggiato dal ruolo assegnato alla moschea nello spazio pubblico e, ancor più, dalla sua collocazione nella geografia urbana

3. Quadro giuridico

In Italia non esiste una legge sulla libertà religiosa, né una legge che regoli l'apertura o l'edificazione dei luoghi di culto, né tantomeno un'intesa con la minoranza islamica. Di fronte a tale vuoto legislativo esiste comunque un quadro giuridico che, tra l'altro, dovrebbe avere la funzione di fornire indicazioni alle istituzioni pubbliche e di regolare il dibattito sui luoghi di culto islamici. Partiamo innanzitutto dai principi che sono alla base dell’ordinamento giuridico italiano e, più generalmente dei sistemi giuridici europei. Innanzitutto la legislazione italiana stabilisce che un diritto costituzionalmente garantito non può essere limitato o ostacolato, anche se si tratta del diritto di una minoranza. Il diritto alla libertà religiosa e alla libertà di culto, così come la garanzia dei diritti delle minoranze, sono infatti a fondamento delle democrazie occidentali e della loro cultura giuridica⁴¹.

In Italia la relazione tra Stato e confessioni religiose è regolata secondo tre principi (Ronchi, 2010):

- 1) la tutela dei diritti individuali di libertà religiosa;
- 2) l'autonomia delle confessioni religiose e l'incompetenza dello Stato in materia religiosa;
- 3) la collaborazione tra lo Stato e le confessioni religiose.

⁴¹ Sull'importanza normativa e sociale del principio universale della “libertà religiosa”, cfr. O. Roy e P. Annichino in <http://www.eui.eu/Projects/ReligioWest/Documents/events/KickoffMeeting/ConferencePaper.pdf>

E' attraverso questi tre principi che possono e dovrebbero essere analizzate le questioni relative alla costruzione, l'apertura e la fruizione dei luoghi di culto per i musulmani.

- **Libertà religiosa come diritto della persona**

Il diritto alla libertà religiosa è un diritto soggettivo, ossia un diritto della persona, garantito innanzitutto dalla Costituzione italiana⁴², che stabilisce il dovere dello Stato di salvaguardare la libertà religiosa rimuovendo *“gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese”* (Art.3). Ne consegue che i luoghi di culto, oltre a garantire uno dei diritti inviolabili dell'uomo, concorrono a favorire il pieno sviluppo della persona umana attraverso l'espressione del credo. In altre parole, la possibilità di avere un luogo di culto non dipende dalla relazione tra Stato e confessione religiosa, ma discende dal diritto di libertà religiosa che spetta ad ogni persona e quindi deve essere garantita a tutti, indipendentemente dalla religione che si professa, dalla comunità religiosa a cui si appartiene e dai rapporti che legano quest'ultima allo Stato. Nel suo nucleo centrale, quindi, il diritto alla libertà religiosa comprende il diritto a disporre di luoghi di culto, con la conseguenza che il ruolo dello Stato non può essere passivo, ma deve essere volto ad eliminare gli ostacoli che impediscano il pieno sviluppo della persona umana, come esplicitato da una sentenza della Corte costituzionale, in cui è affermato un principio (supremo) di laicità cosiddetta positiva, la quale *«implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale»*⁴³.

- **Autonomia delle confessioni e incompetenza dello Stato in materia religiosa**

Oltre ai diritti della persona, la Costituzione riconosce anche i diritti di quelle collettività attraverso le quali il pieno sviluppo della persona umana può realizzarsi. Oltre alle autonomie locali (art.5) e alle minoranze linguistiche (art.6), la Costituzione riconosce le confessioni religiose quali forme collettive capaci di contribuire al pieno sviluppo della persona. L'art.8 statuisce innanzitutto il principio di uguaglianza, affermando che *“tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge”*, anche se un ruolo particolare è riconosciuto alla Chiesa cattolica, i cui rapporti con lo Stato sono regolati da un concordato⁴⁴. Gli articoli 8 e 19 sanciscono poi l'autonomia di tutte le confessioni religiose. Il primo stabilisce che *“le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano ...”*, mentre l'art. 19 stabilisce invece che *“tutti hanno diritto di professare liberamente la*

⁴² Oltre alla Costituzione, il diritto alla libertà religiosa è garantito da diversi documenti internazionali che fanno parte dell'ordinamento giuridico italiano, quali la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, la Carta Europea ...

⁴³ Sentenza Corte costituzionale, 203/1989, punto 4 in diritto, in Giurisprudenza costituzionale, 1989, pp.898-899

⁴⁴ Come stabilito dall'art.7 della Costituzione, i rapporti tra Stato e Chiesa cattolica sono regolati da un concordato: *“Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi”*.

propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto ...". Come si evince da questi due articoli, lo Stato non può assolutamente interferire nell'organizzazione di una confessione religiosa, né tantomeno sui contenuti del credo, a meno che questi non contrastino con l'ordinamento giuridico o il buon costume. Da un punto di vista giuridico, il margine di manovra delle istituzioni dello Stato dovrebbe essere tutto racchiuso in quest'ultima frase, nel senso che in teoria lo Stato è autorizzato ad interferire nell'organizzazione di una confessione religiosa esclusivamente quando sono ravvisati dei contrasti con il buon costume e l'ordinamento giuridico. L'autonomia delle confessioni e l'incompetenza dello Stato in materia religiosa aprono quindi una serie di interrogativi su alcune iniziative fatte all'incontro dell'islam, come l'imposizione della lingua italiana da utilizzare nelle moschee e, ancora più importante, il controllo da parte delle autorità pubbliche sulle attività delle moschee attraverso la nomina di alcuni membri dei direttivi da parte degli organi amministrativi locali, come previsto da alcuni protocolli firmati negli ultimi anni.

Per le religioni diversa da quella cattolica, è previsto un modello pattizio, vale a dire che, come esplicitamente affermato dall'ultimo comma dell'art. 8 della Costituzione, i rapporti delle confessioni religiose con lo Stato *"sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze"*⁴⁵. Nel caso dell'islam, malgrado diversi tentativi, non è stata stipulata nessuna intesa e, con tutta probabilità, non lo sarà neanche nel futuro prossimo per la mancanza di una struttura gerarchica nella religione islamica, per l'assenza di organi rappresentativi e non ultimo a causa della frammentarietà interna alla comunità musulmana (Ferrari, 2008). Ne consegue che, a livello nazionale, almeno per ora, il modello pattizio con l'islam e i musulmani non funziona.

- ***La collaborazione tra lo Stato e le confessioni religiose***

Il terzo principio che regola la relazione tra Stato e confessioni religiose riguarda le forme di collaborazione. Come abbiamo visto, per garantire la libertà religiosa e il pieno sviluppo della persona umana, lo Stato è chiamato non solo a garantire l'autonomia di ogni confessione religiosa, ma anche ad assumere un ruolo attivo per garantirne l'effettiva uguaglianza di tutti i cittadini, favorendo la possibilità della persona di esercitare il proprio culto secondo le forme e le modalità che gli sono proprie. Compito dello Stato non è quindi solo quello di rimuovere gli ostacoli che si frappongono al libero esercizio del culto, ma anche di garantire le condizioni necessarie perché i cittadini possano soddisfare le proprie esigenze religiose. A tal fine, degli strumenti sono previsti, come la destinazione da parte delle autorità locali di aree specificatamente destinate alla costruzione di edifici di culto, ma anche la possibilità di accedere alle agevolazioni o ai finanziamenti che la legge prevede. In tal senso, il V comma dell'art.119 della Costituzione afferma che *"per promuovere lo sviluppo economico, la coesione e la solidarietà sociale, per rimuovere gli squilibri economici e sociali, per favorire l'effettivo esercizio dei diritti della persona, o per provvedere a scopi diversi dal normale esercizio delle loro funzioni, lo Stato destina risorse aggiuntive ed effettua interventi speciali in favore di determinati Comuni, Province, Città metropolitane e Regioni"*. Come sottolinea Silvio Ferrari (2008), in relazione ai

⁴⁵ L'intesa, tra le altre cose, permetterebbe di concorrere, al pari della chiesa cattolica e delle altre confessioni che hanno siglato l'intesa, all'acquisizione dell'8 per mille e dei fondi statali per l'edificazione e la manutenzione dei luoghi di culto.

luoghi di culto, compete allo Stato ed alle amministrazioni locali contribuire alla loro edificazione e mantenimento⁴⁶. In generale, tale sostegno dovrebbe essere proporzionale alla consistenza numerica delle confessioni religiose presenti nel territorio dello Stato, ma, come fa notare Maria Bombardieri, *“nelle legislazioni regionali, in materia di edilizia culturale, si riscontra la tendenza a limitare gli interventi finanziari alla sola Chiesa cattolica e alle confessioni religiose munite d’intesa”* (2011:104)⁴⁷. Ad eccezione di casi isolati, generalmente dovuti alla necessità di governare problematiche, come quella relativa alla viabilità che la presenza di una moschea può provocare, l’islam è rimasto estromesso dagli interventi regionali o comunali. Una delle ragioni addotte per escludere l’islam dai benefici previsti è che non aveva una presenza sul territorio sufficientemente organizzata, stabile e radicata, ossia non riempiva una condizione fondamentale per poter usufruire di aree o edifici pubblici e accedere a contributi per la realizzazione di edifici di culto.

3.1. La legislazione sui luoghi di culto

In Italia, l’apertura di un luogo di culto non è soggetta ad alcuna autorizzazione particolare, se non alla necessità di rispettare le norme che disciplinano l’edilizia di culto. La costruzione di un luogo di culto è disciplinata da norme statali, regionali e pattizie⁴⁸. La legge n.3/2001 ha infatti stabilito che la podestà in materia di edilizia di culto spetti in concorrenza allo Stato, cui compete la determinazione dei principi fondamentali, e alle regioni, che sono invece interamente competenti per quel che riguarda le disposizioni in materia. Di fatto, però, lo Stato non ha legiferato⁴⁹, lasciando un vuoto normativo circa i principi che dovrebbero guidare le legislazioni regionali e ciò è all’origine di una mancanza di uniformità. Quel che regola gli edifici di culto è quindi la legislazione in materia urbanistica (legge n.865/1971 e successive modifiche), secondo cui gli edifici di culto sono “beni di interesse pubblico” e, come tali, devono essere compresi nella pianificazione del territorio sulla base delle esigenze dello stesso e finanziate almeno parzialmente. Il principio di fondo che si può quindi evincere dalla legislazione statale è che le esigenze religiose della popolazione locale debbano essere prese in considerazione nella pianificazione urbanistica comunale. Di fronte al vuoto legislativo dello Stato, è dunque alle leggi regionali che bisogna fare riferimento per capire quali sono le norme in materia di edilizia di culto. Differenti da regioni in regione, le norme condividono alcune linee di fondo, a cominciare dalla due norme seguenti:

- nei piani urbanistici, i Comuni devono identificare aree da destinare ad edifici di culto ed attrezzature per servizi religiosi, basandosi sulle esigenze della popolazione locale e sulle istanze delle comunità religiose;

⁴⁶ Questo principio ha finito per imporsi anche in paesi come la Francia dove più forte la separazione tra Stato e Chiesa. Cfr. Prelot (2007: 95- 118).

⁴⁷ Sulle prerogative della Chiesa, interessante quel che scrive Paolo Ronchi : “Sulla destinazione al culto di edifici, l’articolo 831.2 codice civile stabilisce esclusivamente a favore di quelli destinati al culto cattolico l’impossibilità di sottrarli, anche se appartengono a privati, «alla loro destinazione neppure per effetto di alienazione, fino a che la destinazione stessa non sia cessata in conformità delle leggi che li riguardano», sancendo de iure una discriminazione nei confronti di tutte le altre religioni” (2010:27).

⁴⁸ Su questo tema cfr. Roccella (2006: 115-150).

⁴⁹ Da anni, in Italia, si parla di una legge sulla libertà religiosa, che però non è mai stata votata.

- tali aree sono assegnate alle comunità che ne abbiano fatto richiesta in proporzione alla loro consistenza;
- per usufruire di aree e servizi, le confessioni religiose devono avere una presenza organizzata, diffusa e stabile.

Le legislazioni adottate da diverse regioni non han però mancato d'includere forme di discriminazione, in particolare subordinando la destinazione di aree e il finanziamento per la costruzione di luoghi di culto alla precedente stipula di un'intesa. Tali norme sono state sanzionate dalla Corte Costituzionale che ha riconosciuto il

“medesimo diritto di tutti gli appartenenti alle diverse fedi o confessioni religiose di fruire delle eventuali facilitazioni disposte in via generale dalla disciplina comune dettata dallo Stato [...] la posizione delle confessioni religiose va presa in considerazione in quanto preordinata alla soddisfazione dei bisogni religiosi dei cittadini, e cioè in funzione di un effettivo godimento del diritto di libertà religiosa, che comprende l'esercizio pubblico del culto professato come esplicitamente sancito dall'art. 19 della Costituzione. In questa prospettiva tutte le confessioni religiose sono idonee a rappresentare gli interessi religiosi dei loro appartenenti. L'aver stipulato l'intesa [...] non può quindi costituire l'elemento di discriminazione”⁵⁰.

Tale sentenza, pronunciata nel 1993 e ribadita nel 2002, esplicita chiaramente che la legittimità a edificare luoghi di culto islamici e, eventualmente, anche a godere di eventuali agevolazioni economiche da parte delle istituzioni non può essere subordinato alla stipula di un'intesa né ad altre limitazioni, se non quella relativa alla necessità che la confessione religiosa sia organizzata e stabile. Nonostante le sentenze della Corte costituzionale, diverse regioni (Lazio, Liguria, Marche, Veneto, Molise, Calabria, Basilicata e Puglia), continuano ad avere leggi regionali che esigono che le confessioni religiose, per poter accedere ai contributi, devono possedere un'intesa con lo Stato o che siano organizzate ai sensi degli articoli 7 e 8 Cost. o in conformità con le norme vigenti. La conseguenza è la violazione del principio di uguaglianza, dell'uguale libertà delle confessioni, e della normativa comunitaria contro la discriminazione razziale/religiosa. Inoltre, come ricordato, la stessa Corte costituzionale ha altresì affermato la *"non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione"*.

Per quel che riguarda il finanziamento degli edifici di culto, le leggi regionali prevedono la loro costruzione possa essere finanziata con una parte dei contributi riscossi dai Comuni per la concessione del permesso di costruire⁵¹. Ciò significa, come scrive R. Botta, che per “la costruzione di nuovi edifici – ma anche il loro mantenimento o assegnazione – spetta agli enti istituzionalmente competenti per la progettazione urbanistica del territorio il compito di prevedere, tenendo conto delle esigenze religiose della popolazione, la realizzazione di un certo numero dei suddetti edifici, secondo standard appositamente determinati da norme statali e regionali e utilizzando i mezzi finanziari all'uopo predisposti dalle stesse norme”⁵².

⁵⁰ Sent. n. 195/1993.

⁵¹ Cfr. Roccella (2006: 135-37).

⁵² R Botta, “Diritto alla moschea” in S. Ferrari, Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche, Il Mulino, 2000, p.114

In linea generale – come scrive Silvio Ferrari – “le leggi regionali, pur lasciando un margine di discrezionalità assai ampio all’autorità locale, hanno avuto il merito di stabilire alcuni criteri oggettivi per l’individuazione delle confessioni religiose che possono avvalersi delle disposizioni a sostegno dell’edilizia di culto. In base ad essi (ed anche a più generali disposizioni sull’autonomia delle confessioni religiose) resta escluso, per esempio, che le amministrazioni locali possano tenere in considerazione, nell’assegnare le aree da destinare ad edifici di culto, dell’orientamento ideale della comunità richiedente, privilegiando per esempio una comunità musulmana ‘moderata’ rispetto ad un’altra di ispirazione più ‘radicale’” (Ferrari 2009:223). Questo è stato il caso di Bologna e Genova, dove il prerequisito posto dall’amministrazione locale per la concessione del permesso per edificare la moschea era l’uscita dell’associazione islamica locale dall’UCOII.

Per quel che riguarda le moschee già esistenti, le norme regionali stabiliscono i criteri che i singoli comuni devono seguire per il cambiamento della destinazione d’uso. In effetti, spetta all’amministrazione comunale concedere l’autorizzazione a modificare l’utilizzazione dell’edificio dall’uso a cui era originariamente destinato a quello di attività di culto degli edifici. Di fatto, come ce lo ricorda Bombardieri, “negli ultimi anni molteplici sono stati i casi di chiusura di sale per questioni urbanistiche, nonostante le condizioni igienico-sanitarie e di sicurezza venissero rispettate. Il problema – continua Bombardieri – sta nella discrezionalità delle amministrazioni comunali nell’applicare queste norme” (2011:105). In effetti, lo strumento più utilizzato per chiudere una moschea improvvisata è stato quello della non conformità alla destinazione d’uso dei locali dove sorgeva. In altri casi, le moschee sono state chiuse per problemi igienico/sanitari e/o a causa della sicurezza dei locali. Se in certi casi, la scelta degli amministratori non poteva essere diversa, in altri le amministrazioni avrebbero potuto risolvere il problema della destinazione d’uso attraverso un atto amministrativo, ossia trasformando l’edificio dove sorgeva la moschea da commerciale o artigianale a edificio atto a ospitare servizi⁵³. Come fa notare Maria Bombardieri, la legge 383 del 2000 sulle associazioni di promozione sociale offre a musulmani e amministrazioni locali la possibilità di superare gli ostacoli per l’apertura e la fruizione delle moschee. L’art. 32 prevede infatti che *“lo Stato, le regioni, le provincie e i comuni possono concedere in comodato beni mobili e immobili di loro proprietà, non utilizzati per fini istituzionali, alle associazioni di promozione sociale e alle organizzazioni di volontariato ... per lo svolgimento delle loro attività istituzionali...La sede delle associazioni di promozione sociale e i locali nei quali si svolgono le relative attività sono compatibili con tutte le destinazioni d’uso omogenee previste dal decreto del ministro per i lavori pubblici ..., indipendentemente dalla destinazione urbanistica”*.

In base a tale legge, registrandosi in quanto associazioni di promozione sociale, le comunità islamiche avrebbero la possibilità d’accedere all’utilizzo di edifici pubblici, nei quali potrebbero praticare il culto, senza incorrere nel rischio di chiusura. Certamente questa soluzione non risolverebbe la questione di fondo legata al diritto al luogo di culto né quella relativa alla piena legittimità della presenza dell’islam nello spazio pubblico, ma rappresenta una strada possibile, che d’altronde è stata

⁵³ Alcune amministrazioni locali, sostenute da una parte dei cittadini, fanno un uso distorto degli strumenti urbanistici con lo scopo di rendere difficile l’apertura di luoghi di culto musulmani. A tal proposito, Roccella sottolinea che “i poteri amministrativi di governo del territorio, così come attualmente disciplinati, si prestano ad essere utilizzati [...] come una nuova tecnica dei pubblici poteri per ostacolare l’esercizio dei diritti di libertà delle minoranze religiose” (2008: par. 6).

intrapresa da diverse comunità islamiche, generalmente in accordo con le amministrazioni locali. Malgrado la mancanza di un'intesa e di una legge sulla libertà religiosa, la legislazione italiana sull'edilizia offre quindi la possibilità alle amministrazioni locali di "risolvere il problema" dei luoghi di culto islamici, mettendo a disposizione aree per l'edificazione di moschee o edifici pubblici per ospitare associazioni di promozione sociale islamiche. E' dunque a livello locale che sembrano risiedere gli strumenti per dare una risposta ai musulmani, anche se rimane aperto il problema della discrezionalità delle amministrazioni locali, che rischia di perpetuare lo stato di incertezza, la volatilità delle moschee ed la subordinazione di un diritto agli umori dell'opinione pubblica.

3.2. Verso un sistema pattizio locale?

Durante la loro breve storia italiana, le comunità islamiche hanno adibito a luoghi di culto ambienti diversi, quali garage, sottoscale, appartamenti, palestre, negozi, magazzini e capannoni industriali, ossia locali la cui destinazione d'uso non era conforme a quella del luogo di culto. La procedura è quasi sempre stata la stessa: un gruppo di musulmani creava un'associazione senza fini di lucro, affittava un locale privato o pubblico e lo adibiva a sala di preghiera. Per ovviare alle difficoltà nel trovare un luogo di culto, i musulmani organizzati in associazioni hanno talvolta fatto ricorso ad uno "stratagemma giuridico", quello di presentare all'amministrazione locale una richiesta per poter usufruire di locali pubblici da adibire a centro culturale e, una volta ottenuta la concessione degli spazi, chiedere il cambio di destinazione d'uso per adibire i locali a luogo di culto. Giudicati abusivi dal Consiglio di Stato (sentenza n.4915/2010), tali "stratagemmi" sono stati uno dei modi escogitati dai musulmani per poter ottenere ed usufruire di un luogo di culto e così superare gli ostacoli che si trovavano ad affrontare, a cominciare da quelli posti sempre più spesso da legislatori regionali e amministratori locali, che continuano a non assegnare le aree necessarie alla costruzione di nuovi edifici di culto o a porre delle limitazioni che di fatto impedivano la costruzione, l'apertura o la fruizione di moschee.

Di fronte alla mancanza di una regolamentazione nazionale sui luoghi di culto e alla mancanza di una legge sulla libertà religiosa, negli ultimi anni s'è fatto strada un modello pattizio non basato su un'intesa, come era stato previsto dagli estensori della Costituzione, ma un modello pattizio "locale", cioè tra le singole comunità islamiche organizzate in associazioni e le amministrazioni comunali. Senza aspettare la promulgazione di nuove norme, tale modello si basa sulla legislazione esistente e si fonda sulla ricerca di un punto d'incontro tra i diritti di libertà religiosa della comunità musulmana e le preoccupazioni per il loro corretto esercizio che inquietano alcune amministrazioni locali e parte della popolazione. Il modello pattizio locale prende generalmente la forma del *protocollo d'intesa*, ossia di un libero accordo tra la locale comunità islamica e il Comune in cui sono enunciate le rispettive prerogative e obbligazioni. Richiamandosi a principi generali sanciti dalla Costituzione e da altre carte internazionali, il protocollo prevede generalmente forme di controllo da parte dell'amministrazione sui finanziamenti e sulle attività svolte nella moschea, in cambio della concessione del permesso di edificare una moschea o dell'attribuzione di un edificio da adibire a moschea. Generalmente, i protocolli d'intesa firmati nel corso degli anni a Genova (2008), Padova (2009) e Ravenna (2010), così come quello che era stato stilato a Bologna, si richiamano a quello di

Colle val D'Elsa, siglato nel 2004⁵⁴, in cui era prevista la costituzione di organismi paritetici, cioè composti da rappresentanti della comunità islamica locale e da rappresentanti nominati dalle istituzioni, con la funzione di controllare attività e finanziamenti della moschea, ma anche di garanzia rispetto alla cittadinanza. I protocolli firmati prevedono inoltre un esplicito riconoscimento da parte della comunità islamica dei valori sanciti dalla Costituzione e l'utilizzo della lingua italiana nelle attività non strettamente culturali che si svolgono all'interno delle moschee. In taluni casi, l'amministrazione comunale ha posto la condizione preliminare dell'autonomia dell'associazione islamica da organizzazioni giudicate "fondamentaliste" o "radicali", come l'UCOII⁵⁵.

Queste disposizioni, contenute in alcuni dei protocolli elaborati negli ultimi anni, pongono però una serie di quesiti relativi all'uguaglianza di tutte le confessioni religiose, alla loro indipendenza e alla non ingerenza dello Stato. Se infatti la richiesta di trasparenza dei fondi è assolutamente legittima, se non dovuta, in quanto giustificata da motivi d'ordine pubblico e dalla normativa vigente in materia di contabilità delle associazioni, l'istituzione di organismi di controllo sulle attività e i conti delle moschee, così come l'imposizione di svolgere le funzioni religiose in lingua italiana o di sottoporre i sermoni al controllo preventivo dell'autorità pubblica, o ancora di preclusioni legate all'orientamento politico e religioso della comunità musulmana, rischiano di essere incostituzionali. Tali disposizioni permetterebbe infatti allo Stato di interferire nell'organizzazione di una confessione religiosa, andando così contro al principio d'indipendenza e a quello che sancisce l'uguaglianza tra confessioni religiose davanti alla legge, in quanto un tale condizione è posta solo nei riguardi dell'islam. Una strada per uscire da una tale impasse è indicata da Silvio Ferrari, che pone come pre-condizione dello strumento pattizio la "chiara distinzione tra le attività di religione e culto da un lato e le altre attività che eventualmente si svolgano nella moschea o in locali ad essa adiacenti dall'altro. Per le prime l'autonomia della comunità musulmana deve essere piena: non vi è spazio in questo campo per la stipulazione di convenzioni che, neppure indirettamente possano limitarla (...). Per le seconde andrebbero invece considerate le forme di coinvolgimento e cooperazione tra comunità musulmana e comunità locale che possono essere ammesse e risultare vantaggiose per entrambe". (2009:235-236)

⁵⁴ Il protocollo d'intesa stipulato il 30 dicembre 2004 tra l'amministrazione comunale e la comunità musulmana per l'apertura di un centro culturale islamico (con annessa una sala di preghiera) a Colle Val d'Elsa è il modello a cui sono ispirati gli altri protocolli. Il testo è disponibile in www.olir.it/ricerca/index.php?Form_Document=1734; per un commento cfr. Nicola Fiorita e Francesca Tarchiani, *L'Islam a Colle Val d'Elsa: pregi e difetti di un protocollo d'intesa*, in www.olir.it/areetematiche/85/documents/Fiorita_Tarchiani_Islam_Colle.pdf.

⁵⁵ La dissociazione dall'UCOII è stata posta come condizione anche dalla amministrazione comunale di Novara, che ha subordinato la concessione per l'apertura di un luogo di culto alla firma di una "carta dei doveri" da parte della comunità musulmana. Cfr. Sindaco di Novara. "Ecco come è nata la nostra moschea modello". Intervista, in <http://www.openpolis.it/dichiarazione/358122>. Dall'UCOII si è dissociata anche la comunità musulmana di Genova (cfr. A Genova, boom di firme contro la moschea, in *Stranieri in Italia*, in <http://www.stranieriinitalia.it/attualita-a-genova-boom-di-firme-contro-la-moschea-5268.html>). A Bologna, come vedremo meglio in seguito, l'amministrazione comunale ha posto come condizione preliminare all'associazione islamica di dissociarsi dall'UCOII. Di fronte al rifiuto dell'associazione di accettare tale condizione, il sindaco ha affermato che questo rifiuto "è un elemento [...] importante e negativo" che contribuisce a rendere impossibile la costruzione della moschea, perché "il legame con l'UCOII è un problema per questo paese" (in <http://bologna.repubblica.it/dettaglio/Il-Comune-ci-ripensa-la-moschea-traballa/1450986>).

Lo strumento dei protocolli d'intesa, ossia il modello pattizio locale, sembra comunque rispondere ad una fase precisa nella breve storia dell'islam in Italia, quella della graduale legittimizzazione reciproca tra musulmani, desiderosi di affermare i propri diritti e la propria visibilità nello spazio pubblico, e istituzioni locali, che partono da una situazione dove non solo negano dei diritti sanciti dalla Costituzione, ma dove si precludono l'accesso ad una parte della popolazione che vive sul proprio territorio. Lo strumento pattizio ha quindi un pregio principale, quello di favorire un'assunzione di responsabilità tanto dei musulmani che delle istituzioni.

3.3. Referendum e diritti

Sono numerosi i casi in cui partiti, comitati di cittadini, uomini politici o opinion maker hanno invocato lo strumento del referendum per decidere sull'eventuale apertura di una moschea. I sostenitori di un tale strumento giuridico sostengono che il referendum permetterebbe di stabilire quale sia la volontà dei cittadini e, conseguentemente, di permettere alle istituzioni di prendere decisioni che rispettino la volontà della maggioranza della popolazione. In tal senso andavano anche alcune proposte di legge presentate in Parlamento, ma mai esaminate. Tra queste quella proposta nel 2009 da due deputati dalla Lega Nord, conosciuta anche come "legge muro", in cui all'art.2 si può leggere che la Regione può acconsentire alla realizzazione di un luogo di culto solo "*previa approvazione da parte della popolazione del comune interessato espressa mediante referendum*". Lo strumento del referendum sull'eventuale costruzione o apertura di una moschea é evidentemente incostituzionale perché, come scrive Silvio Ferrari, "se la disponibilità di un luogo di culto fa parte del diritto di libertà religiosa e se questo diritto rientra tra i diritti fondamentali che sono riconosciuti ad ogni persona umana, non è possibile mettere ai voti tale diritto: per definizione, infatti, i diritti fondamentali sono sottratti alla dialettica maggioranza-minoranza. In altre parole, il diritto di avere una chiesa, una moschea, una sinagoga, un tempio in un determinato Comune non discende dalla volontà della maggioranza della popolazione di quel Comune: discende dall'art. 19 della Costituzione che riconosce a tutti il diritto di libertà religiosa"⁵⁶. Malgrado l'evidente incostituzionalità, il referendum sulle moschee rimane un'arma di pressione utilizzata spesso nel conflitto sulle moschee e nel dibattito cittadino, come avvenuto a Bologna.

4. Rapporto Stato - Islam

Anche se nessuna intesa è stata raggiunta, nel corso degli ultimi due decenni, diverse strade sono state percorse per tentare di regolamentare i rapporti tra l'islam e lo Stato italiano dando una sorta di rappresentanza ai musulmani. Tali tentativi sono stati fatti non solo su iniziativa delle varie organizzazioni islamiche, ma anche su iniziativa dello Stato stesso, che ha cercato di "costruirsi" un interlocutore capace di rappresentare i musulmani⁵⁷. I primi tentativi, fatti nel corso degli anni 90, sono stati quelli delle diverse organizzazioni islamiche, tra cui l'UCOII, l'Associazione musulmani

⁵⁶ L'articolo di Silvio Ferrari é reperibile in <http://www.islamicita.it/FILES%20STAMPA/gli%20edifici%2012-01-09.html>

⁵⁷ Scrive a tal proposito S. Allievi: "con nessun'altra confessione religiosa il livello di coinvolgimento e di concreta interferenza negli affari interni é paragonabile a quello che avviene con l'islam" (2010:82).

d'Italia e la Comunità religiosa islamica. Ognuna di esse, presentandosi come la principale rappresentante dei musulmani in Italia, ha avanzato la proposta di un'intesa con lo Stato Italiano, ma nessun tentativo ha avuto successo, così come nessuna di queste organizzazioni è riuscita ad acquisire personalità giuridica⁵⁸. Nel 1998 è stato creato il Consiglio islamico d'Italia, ossia un organismo unitario di rappresentanza, composto dalla Lega musulmana mondiale, dall'UCOII e dal Centro islamico culturale d'Italia. Tale tentativo, l'unico a carattere unitario, non è riuscito neanche a decollare per la contrapposizione tra l'UCOII e le altre organizzazioni; una contrapposizione che, secondo Renzo Guolo (2003:22), nasceva dal fatto che il Consiglio islamico d'Italia altro non era che una proiezione italiana di un accordo internazionale tra la *Rabita* e i Fratelli musulmani. Nel 2005, per volere dell'allora Ministro dell'Interno Giuseppe Pisanu, è stata poi istituita la Consulta dell'Islam italiano, un organo consultivo che riuniva le organizzazioni islamiche più rappresentative. Istituita con l'obiettivo di avviare un dialogo istituzionale con le diverse componenti islamiche presenti in Italia in vista di costruire un "islam italiano", vale a dire fondato sui propri valori religiosi e culturali e, allo stesso tempo, rispettoso dell'ordinamento giuridico italiano, fin dalla sua istituzione, la Consulta fu praticamente paralizzata dalla contrapposizione tra l'UCOII e la gran parte delle altre organizzazioni che accusavano l'UCOII di essere un'organizzazione fondamentalista, islamista e pericolosa. Il tentativo di coloro che all'interno della Consulta si autodefinivano come "moderati" è stato, fin dall'inizio, quello di escludere l'UCOII, appoggiandosi sulla contrapposizione tra l'islam "moderato" e l'islam "radicale". Nel 2007, con decreto del Ministro dell'Interno Giuliano Amato, fu promulgata la *Carta dei valori, della cittadinanza e dell'integrazione*⁵⁹, un documento elaborato da un comitato scientifico coordinato dal Professor Carlo Cardia, allo scopo di "enucleare i valori e i principi validi per tutti coloro che desiderano risiedere stabilmente in Italia, di qualsiasi gruppo o comunità facciano parte, di natura culturale, etnica o religiosa". Come scrive giustamente Stefano Allievi, "una carta dei valori, di per sé condivisibile in termini di contenuti, ma resa in realtà pletorica dall'esistenza di una ben più impegnativa Carta in cui tutti i soggetti dovrebbero essere chiamati a riconoscersi, quella costituzionale, e che conferma una certa tendenza all'eccezionalismo islamico, ovvero a considerare i musulmani sempre diversi dagli altri" (in Ferrari 2008:57). Inizialmente destinata alla sola comunità musulmana, su pressione dell'UCOII e nel disappunto delle componenti autodefinitesi "moderate" della Consulta, la Carta è stata poi estesa a tutte le altre confessioni religiose e comunità immigrate. Tale estensione, senza la quale la Carta sarebbe sicuramente contravvenuta al principio di uguaglianza sancito dalla Costituzione, ha depotenziato la portata politica del documento, che, almeno nell'intenzione delle componenti "moderate" della Consulta, doveva servire a delegittimare l'UCOII dimostrandone il carattere fondamentalista e l'incompatibilità con il sistema giuridico italiano⁶⁰. Un'ulteriore critica che può essere mossa alla Carta dei valori è di essere espressione di un approccio "positivista", secondo il quale l'integrazione, la lotta contro gli estremismi e la nascita

⁵⁸ L'unica realtà islamica riconosciuta come ente morale dallo Stato è il Centro islamico culturale d'Italia, che gestisce la Grande Moschea di Roma. Il Centro soffre però del fatto che al suo consiglio d'amministrazione siedono gli ambasciatori dei paesi musulmani e ciò ne inficia la capacità rappresentativa.

⁵⁹ La Carta è consultabile sul sito del Ministero degli Interni : http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/sala_stamp/speciali/accordo_integrazione/carta_dei_valori.html

⁶⁰ Un mese dopo la sua emanazione per decreto, la Carta dei valori è stata firmata anche dall'UCOII, anche se tale documento resta senza nessun valore giuridico e nessun elenco ufficiale dei firmatari esiste.

stessa di un "islam italiano" si possono fare per decreto, ossia per via giuridica, senza tener troppo in considerazione la realtà che vivono i musulmani nella loro vita quotidiana. In tutte le moschee in cui ho lavorato nel corso degli anni, la Carta dei valori era l'ultima delle preoccupazioni di persone impegnate a trovare lavoro e casa, interessate a trovare un luogo degno dove pregare, preoccupate di trasmettere "la propria identità" ai figli. L'approccio "positivista" porta con sé un ulteriore limite, che sta nella necessità di cooptare coloro che possono essere corrispondere a "l'interlocutore desiderato", dunque al di là della loro effettiva capacità di rappresentanza.

Nel 2010, su iniziativa del nuovo Ministro dell'Interno, il leghista Roberto Maroni, la Consulta viene sostituita dal Comitato per l'islam italiano, un nuovo organo consultivo composto da 19 personalità diversamente impegnate sul tema, con lo scopo di *"fornire elementi concreti per i temi legati all'immigrazione, con particolare riguardo all'integrazione e all'esercizio dei diritti civili, e per assicurare una migliore convivenza nella società italiana. A tale scopo il comitato esprimerà anche pareri e proposte su specifiche questioni indicate dal Ministro con l'obiettivo di migliorare l'inserimento sociale e l'integrazione delle comunità musulmane nella società nazionale, anche nell'ottica di sviluppare la coesione e la condivisione di valori e diritti nel rispetto della Costituzione e delle leggi della Repubblica"*⁶¹. Escluso ancora una volta l'UCOII⁶², il Comitato nasce sotto l'impulso della parlamentare di origini marocchine Souad Sbai, acerrima nemica dell'UCOII, che, malgrado la presenza di alcune persone assolutamente competenti, riesce a farne un organo consultivo più impegnato a delegittimare l'UCOII che a fornire pareri utili all'effettiva creazione di un islam italiano⁶³.

5. Il dibattito pubblico sull'islam in Italia

Nel corso di questi trent'anni, il dibattito pubblico sull'islam in Italia è stato costruito e animato da diversi protagonisti. Se la maggior parte di questi sono interni alla società italiana, non mancano elementi esogeni che hanno contribuito in maniera fondamentale alla costruzione dello spazio pubblico, a cominciare da tutto ciò che ruota attorno alla relazione tra Islam e Occidente. Più precisamente, il livello transnazionale dello spazio pubblico è stato spesso in grado di sovra-determinare tanto il dibattito nazionale quanto le dinamiche locali (Conti, 2012). In un contesto internazionale fortemente conflittuale e polarizzato, è innanzitutto necessario partire da una constatazione, ovvero che in Italia i musulmani sono stati spesso esclusi o marginalizzati dal dibattito pubblico sull'islam e i musulmani, cioè da un dibattito pubblico che li riguardava direttamente. Tale marginalizzazione è dovuta in parte all'immaturità della leadership islamica e alla priorità che questa ha attribuito alla costruzione della comunità più che all'inserzione nella società italiana; ma ancor più

⁶¹ <http://www.governo.it/Notizie/Ministeri/dettaglio.asp?d=55469>

⁶² È interessante notare che il Ministro Maroni, durante un intervento pubblico, riconosce che l'islam di coloro che si autoproclamavano "moderati" non era che una parte circoscritta dell'islam italiano e che l'UCOII non poteva essere tenuto fuori dalla Consulta né da qualsiasi altro organo sull'islam perché è l'organizzazione che « determina certi fattori sociali, economici e non solo » (in Bombardieri 2011:110)

⁶³ In tal senso, invito a leggere il parere espresso dal Comitato per l'Islam Italiano sui luoghi di culto islamici (e il commento su tale documento fatto dal Professor Nicola Fiorita (i due documenti sono reperibili all'indirizzo http://www.asgi.it/home_asgi.php?n=1395&l=it).

è dovuta al fatto che la società italiana non s'è mai aperta ad un reale confronto con i musulmani che abitano lo *spazio Italia*, ma ha preferito limitarsi a "parlare dei musulmani", praticamente escludendoli dal dibattito pubblico. In questi anni abbiamo così assistito al paradosso che in Italia il dibattito pubblico sull'islam e i musulmani è stato praticamente fatto senza i musulmani, la partecipazione dei quali era quasi esclusivamente funzionale al dibattito⁶⁴. S'è trattato, come sottolinea giustamente S. Allievi, di un dibattito della società italiana su se stessa, sulla propria identità e sulle paure causate dai cambiamenti in corso. Privo, o quasi, dei musulmani, il dibattito pubblico sull'islam è stato costruito da altri attori sociali, a cominciare da istituzioni pubbliche, partiti politici e mass media. A questi si sono poi aggiunti opinionisti e intellettuali, che spesso non hanno mancato di dare il loro contributo all'affermazione di un linguaggio anti-islamico e islamofobo.

5.1. Istituzioni pubbliche

Un ruolo centrale nella costruzione del dibattito pubblico è stato giocato dalle istituzioni nazionali e locali. A livello nazionale, lo Stato italiano innanzitutto non ha legiferato, con la conseguenza di lasciare ampio spazio alla discrezionalità delle amministrazioni regionali e locali e di non imporre una strutturazione giuridica del dibattito pubblico. Un secondo tipo di azione è stata quella di cercare di dar vita ad organi di rappresentanza islamica imposti dalle istituzioni stesse. Nel corso degli anni, sono infatti stati numerosi i tentativi delle istituzioni nazionali, a cominciare dal Ministero degli Interni, di crearsi un interlocutore islamico "così come sarebbe piaciuto", al di là della sua capacità di rappresentare i musulmani che vivono nello *spazio Italia*. Infine, le istituzioni nazionali, in tal caso insieme a quelle locali, hanno influenzato il dibattito pubblico mostrandosi impermeabili alle richieste provenienti dalle organizzazioni o le comunità islamiche. In effetti, uno dei modi per delegittimare un attore sociale o una parte dei cittadini è quello di non dare seguito alle domande che vengono poste, come nel caso di quelle comunità islamiche che rivendicano il diritto di avere luoghi degni e visibili dove professare la loro religione⁶⁵. Il vuoto legislativo a livello nazionale in materia di libertà religiosa e in materia di regolamentazione dei luoghi di culto diversi da quello cattolico ha fatto sì che le istituzioni locali abbiano avuto ampi margini di discrezionalità nelle politiche verso l'islam e i musulmani. In particolare, le amministrazioni comunali si sono trovate ad avere l'onere e la facoltà di strutturare il dibattito, di legittimare o delegittimare gli interlocutori, di allocare o meno le risorse e infine di prendere decisioni vincolanti. Le istituzioni locali, oltre ad avere il potere di non dare seguito alle richieste, strutturano il dibattito anche attraverso i frame che impongono agli attori in campo, a cominciare dai musulmani; un'amministrazione può decidere d'incentrare il proprio discorso sui diritti, sulle nuove generazioni, sull'inclusione oppure sulla

⁶⁴ Sull'esclusione dei musulmani discorsi pubblici sui musulmani e l'islam, cfr. Conte (2009) e Amodio (2012-2013).

⁶⁵ Negare il riconoscimento è importante quanto il riconoscimento stesso perché può non solo svaloriare un'identità, ma anche essere lo strumento per negare un accesso alle risorse: "dal punto di vista dei meccanismi della dominazione - scrivono Martiniello e Simon - l'assenza di riconoscimento costituisce uno strumento particolarmente efficace. L'invisibilità impedisce alle minoranze di partecipare alla presa delle decisioni politiche e contribuisce alla negazione dell'esperienza delle discriminazioni. Inoltre, l'apparente "indifferenza alle differenze" cela una politica delle identità che funziona in profondità, promuovendo l'identità della maggioranza come un riferimento da imitare per poter entrare pienamente nella cittadinanza" (Martiniello-Simon, 2005). Su questo tema, cfr. anche Wieviorka (2001).

condizione delle donne, sulle derive fondamentaliste, sui problemi di reciprocità nei paesi musulmani. Un ruolo fondamentale le istituzioni locali lo giocano inoltre nella legittimazione o delegittimazione dei rappresentanti dell'islam locale. La preclusione verso alcune organizzazioni o leader, come talvolta avvenuto nei riguardi dell'UCOII, ha finito per escluderli dal dibattito pubblico e dalla possibile partecipazione alla costruzione di un islam cittadino. Incapaci di conoscere la realtà dell'islam locale, le istituzioni pubbliche han spesso finito col legittimare chi era privo di rappresentatività o l'aveva solo parzialmente, creando così un disequilibrio all'interno della comunità musulmana. La legittimazione di un leader o l'altro dipende spesso da relazioni interpersonali o nasconde un problema più profondo: la volontà delle istituzioni, così come di altri attori autoctoni, di interloquire con un islam desiderato piuttosto che con l'islam reale, ossia con quei musulmani che confermano le proprie idee o posizioni piuttosto che coloro che possano metterle in discussione. Avendo la capacità di allocare risorse, le istituzioni locali possono, direttamente o indirettamente, legittimare un interlocutore, rafforzarne la capacità d'azione e dotarlo dei mezzi per avere un ruolo più importante all'interno di una comunità. Infine, nel limite delle loro competenze, le istituzioni pubbliche dispongono della facoltà di prendere decisioni vincolanti, come concedere l'autorizzazione alla costruzione di una moschea o chiudere una sala di preghiera. In particolare, nel corso degli ultimi anni, le amministrazioni comunali hanno finito per assumere tre diversi tipi di atteggiamento rispetto alla domanda dei musulmani pubblici di poter usufruire pienamente del diritto alla libertà religiosa per via di luoghi di culto degni e stabili. Il primo, particolarmente raro, è stato quello di far prevalere il diritto rispetto alla paura espressa da parti della cittadinanza autoctona. Ciò ha portato all'apertura di moschee in locali dismessi e riutilizzati a tale scopo o alla costruzione di moschee ad hoc, com'è avvenuto per esempio a Colle Val D'Elsa. Il secondo atteggiamento è quello più ricorrente, ma probabilmente il meno efficace sul lungo periodo e più foriero di disgregazione sociale, ed è quello che ha visto le amministrazioni comunali non decidere, ossia ignorare la questione dell'inclusione dell'islam e dei musulmani. Infine, il terzo atteggiamento è quello che ha fatto prevalere la paura sul diritto, con la conseguente chiusura di sale di preghiera per motivi o con la scusa di problemi legati all'igiene, all'ordine pubblico e, più spesso, alla destinazione d'uso dei locali in cui sorgeva la moschea.

5.2. Partiti politici

Se la funzione dei partiti politici è, fra l'altro, quella di strutturare il dibattito pubblico, in teoria facendo da tramite tra cittadini e istituzioni, è evidente il ruolo che giocano nel dibattito sull'islam e i musulmani. Il loro ruolo è ulteriormente accresciuto dal fatto che molti cittadini italiani sono pressoché o totalmente ignoranti rispetto all'islam e dunque devono necessariamente appoggiarsi su analisi, interpretazioni e proposte che vengono da coloro che sono chiamati a strutturare le opinioni, ossia i partiti e i media. Inoltre, quello dell'islam e dei musulmani in generale, e della moschea in particolare, è spesso diventato un tema utile per discreditarne l'altra parte politica e/o per cercare il consenso. Appoggiandosi sulle paure che la presenza dell'Altro "inevitabilmente" può provocare tra cittadini che temono di perdere il controllo sul proprio territorio, diversi partiti politici, a cominciare dalla Lega Nord, han costruito il loro discorso pubblico sull'esclusione dell'Altro, in particolare se portatore di un'alterità descritta come irriducibile, come quella che esprimerebbe il

musulmano. Ma, in Italia più che altrove, il discorso dei partiti sembra variare a seconda di come le relazioni con i musulmani si siano strutturate nel tempo e a seconda delle relazioni interpersonali, tanto che all'interno di uno stesso partito politico si può spesso constatare una discrepanza tra il discorso pubblico nazionale e discorso pubblico locale. É comunque opportuno e utile tracciare schematicamente le posizioni dei diversi partiti politici.

La Lega Nord é il partito che nel corso degli anni s'è distinto per un discorso fortemente anti-islamico, costruito sull'esplicito rifiuto di condividere la terra con l'Altro, l'islam e i musulmani⁶⁶. La minaccia de "l'invasione islamica" e la conseguente necessità di escludere l'islam dallo spazio pubblico sono al centro del discorso politico e simbolico della Lega Nord, che rivendica il possesso del territorio attraverso delle azioni allo stesso tempo concrete e fortemente simboliche che hanno marcato l'immaginario collettivo, come il *mayale day* o quella di disseminare d'urina di maiale quei terreni dove era prevista la costruzione di una moschea⁶⁷. Discorso pubblico e azioni sono costruite a partire dalla distinzione tra Noi e Loro, a sua volta incentrata sulla distinzione tra puro e impuro. La Lega opera cercando consenso dal basso, tra le popolazioni "più colpite" dalla presenza islamica, dove fomenta le paure di un'invasione, dell'imposizione di regole estranee, della perdita del controllo del territorio e, in definitiva, della perdita della propria identità. Nel discorso leghista, la moschea diventa sinonimo di covo di terroristi, di luogo di discriminazione verso le donne, di propaganda anti-occidentale, mentre l'islamico é colui che minaccia le tradizioni, l'identità e il futuro dei cittadini del nord e, più in generale, dell'Italia e dell'Europa⁶⁸. Oltre ad azioni provocatorie con un forte significato simbolico, la Lega ha spesso promosso raccolte di firme tra i cittadini per chiedere referendum consultivi sull'eventuale apertura di una moschea e, a livello parlamentare, ha presentato proposte di legge volte a bloccare la costruzione di nuove moschee.

Oltre alla Lega Nord, altri partiti di destra si sono opposti alla costruzione o all'apertura delle moschee, attraverso un discorso incentrato sul pericolo dell'invasione islamica, sulle radici cristiane dell'Europa, sull'incompatibilità tra la cultura occidentale e quella islamica e, non meno importante, sui pericoli legati al terrorismo di matrice islamica. Il partito del Popolo della Libertà non s'è mai schierato apertamente contro l'apertura o la costruzione di moschee, ma ha avanzato una serie di riserve nei confronti di chi gestisce le moschee, in particolare nei confronti dell'UCOII, della loro collocazione nella geografia urbana e dei loro finanziamenti. Premesse sempre le radici cristiane dell'Europa, il discorso pubblico del Popolo della Libertà s'è dunque incentrato sulle esigenze di trasparenza sulla gestione delle moschee e sui finanziamenti, sulla necessità che l'italiano sia la lingua utilizzata all'interno delle moschee e che gli imam siano formati secondo i principi dell'ordinamento

⁶⁶ Quello della Lega Nord é tipico movimento identitario costruito su una comunità immaginata molto performante - la Padania - che non é mai veramente esistita nella storia e nella tradizione italiana. Si tratta di un'invenzione, con i suoi miti e i suoi rituali (che mischiano religiosità, legame con al terra e xenofobia), in cui l'espulsione degli immigrati, in particolare se d'origine islamica, ha assunto una funzione centrale nella definizione identitaria dei propri militanti.

⁶⁷ Il maiale é diventato, suo malgrado, il simbolo della distinzione tra Noi e Loro. Il maiale, e i suoi derivati, ha finito per partecipare ad una lotta politico - identitaria, in cui il significato tradizionale del suo utilizzo è stato totalmente reinventato per dargli un nuovo significato esclusivamente identitario.

⁶⁸ La Lega ha spesso fatto uso di un vocabolario cristiano per rivendicare il possesso del territorio, in un certo modo « riscoprendo » delle radici che non sono mai state centrali nel proprio discorso. Si tratta di quelle che Allievi (2005) definisce identità reattive, che si costruiscono esclusivamente in opposizione a qualcun altro.

italiano. Resta che a dettare l'agenda del Popolo della Libertà sull'islam e i musulmani siano stati pochi personaggi pubblici, come Oriana Fallaci, Magdi Cristiano Allam, Souad Sbai, Marcello Pera e Andrea Ronchi⁶⁹.

Una linea simile è quella adottata dai partiti di centro, come l'Unione Democratica di Centro, che si richiamano espressamente al cattolicesimo italiano e che tendono ad allinearsi al discorso espresso dalla Chiesa cattolica locale. Per tali partiti, ogni discorso deve necessariamente partire dalle radici cristiane dell'Italia e dell'Europa e, conseguentemente, dalla necessità di difenderne l'identità cristiana. L'importanza attribuita alla religione nella vita privata e pubblica fa sì che questa parte politica difenda apertamente il diritto alla libertà religiosa, e quindi il diritto al luogo di culto, e non si schieri apertamente contro l'edificazione o l'apertura di moschee. Tale principio, espresso chiaramente, è mitigato da diverse condizioni che vengono poste, tutte incentrate sulla salvaguardia delle prerogative cattoliche e sulle esigenze di sicurezza della popolazione.

Nel corso degli anni, i partiti politici di centrosinistra e di sinistra si sono mostrati generalmente aperti al confronto con le comunità islamiche e, in alcuni casi, anche all'edificazione o all'apertura delle moschee. Partendo esplicitamente dal diritto alla libertà religiosa e all'uguaglianza delle confessioni religiose sanciti dalla Costituzione, i partiti di centrosinistra e sinistra sono all'origine dei pochi casi in cui sono state adottate delle deliberazioni per l'edificazione delle moschee, ma ciò non toglie che, di fronte al rischio di perdere consenso elettorale, tali partiti abbiano spesso preferito non decidere e lasciare le richieste dei musulmani senza risposta. Un'analisi dell'approccio di tali partiti ci consiglia di operare una distinzione tra i partiti di centrosinistra e quelli di sinistra. I primi spesso hanno posto delle condizioni in termini di sicurezza, finanziamenti e gestione delle moschee, per venire incontro ai timori espressi da una parte della popolazione, che avrebbero potuto avere ripercussioni negative sul piano elettorale⁷⁰. La conseguenza di tale approccio è stato *sic et simpliciter* che il permesso di erigere un edificio di culto per i musulmani non è stato accordato e che i diritti costituzionali non sono stati garantiti. I partiti di sinistra, invece, per ragioni politiche o anche ideologiche, a cominciare dall'invasività del potere della Chiesa cattolica, hanno spesso difeso il diritto alla moschea a prescindere da ogni altra considerazione, con la conseguenza che non sono stati in grado di apportare pressoché nessun contributo per diminuire i toni del conflitto, placare le paure di una parte della cittadinanza o aiutare la comunità islamica a intraprendere un percorso di apertura verso la città.

5.3. I media

Nella società dell'informazione o della comunicazione, i media sono fondamentali nella costruzione dell'immaginario collettivo, poiché, come scrive Dal Lago, "sono il luogo in cui il 'senso

⁶⁹ Sul ruolo di Oriana Fallaci nella costruzione del discorso islamofobo, rimando ai testi scritti dalla Fallaci stessa (2001, 2004 e 2006) e alle risposte che l'approccio della scrittrice ha provocato (Allievi, 2006 ; Vitale e Cousin, 2002 e 2007). Interessante è anche l'approccio del professor Giovanni Sartori (2000), che ha dato valore accademico al rifiuto dell'islam e dei musulmani. Più politico è invece l'atteggiamento di Magdi Allam e Souad Sbai.

⁷⁰ Voglio qui ricordare il caso di Sassuolo, dove l'opposizione di destra ha vinto le elezioni locali dopo 50 anni di governo della sinistra, grazie ad una campagna elettorale costruita attorno ai problemi legati all'immigrazione ed in particolare attorno alla necessità di chiudere la due sale di preghiera islamiche presenti a Sassuolo.

comune' viene raccolto, filtrato, riprodotto e trasformato in versione oggettiva della realtà" (1999 : 15)⁷¹. L'importanza dei mass media é ancora maggiore in una società multiculturale e multi-etnica, dove rappresentano la fonte primaria alla quale trarre le informazioni su l'Altro. I media hanno quindi la funzione di definire e mettere in ordine le identità e le appartenenze; più generalmente, costituiscono il luogo di definizione del Noi e dell'Altro, del "Bene" e del "Male" e dunque del nemico stesso. In quanto fonte primaria di trasmissione d'informazioni su l'Altro, sono i media che giocano un ruolo di principale produttore del discorso pubblico e dell'immaginario collettivo sull'islam e i musulmani. Secondo le parole di Vincent Geisser, i media "operano una messa in ordine del senso comune sull'islam e l'islamismo: messa in ordine attraverso la selezione del contenuto degli articoli e dei reportage, dei temi abordati, delle immagini proposte ai lettori e ai telespettatori; messa in ordine attraverso la cooptazione di figure legittime a parlare dell'islam e dell'islamismo (scrittori, saggisti, filosofi, politologi o più recentemente islamologi); infine, messa in ordine attraverso la cristallizzazione attorno a personalità musulmane nazionali o internazionali presentate tanto come eroi positivi quanto come eroi negativi e facenti del male" (2003:26).

Il fatto che gli italiani conoscano poco o niente dell'islam ha fatto sì che i media abbiano rapidamente assunto il ruolo di fonte primaria dalla quale raccogliere informazioni sui musulmani e l'islam. Il loro ruolo è ulteriormente accresciuto a seguito degli avvenimenti internazionali che, a cominciare dall'11 settembre, hanno fatto aumentare la domanda d'informazioni sull'islam. L'alterità, di cui è indubbiamente portatore il musulmano nell'immaginario collettivo, è allo stesso tempo espressa e costruita dai media, che tendono quasi sempre a presentare i musulmani secondo un approccio binario, centrato sulla distinzione tra Noi e Loro⁷². Come lo sottolinea uno studio di Daniela Conte su come la televisione italiana racconta l'immigrazione musulmana (2009), i media raccontano l'Altro in rapporto a Sé, dunque i musulmani in rapporto a Noi, italiani autoctoni. Per capire come questa alterizzazione ha preso forma sui media italiani, possiamo porci due domande: chi parla dell'islam o, meglio, chi è abilitato a parlarne? E di che cosa si parla quando si parla dell'islam e dei musulmani, ovvero quali temi vengono affrontati?

Innanzitutto, come anticipato, in Italia più che parlare o negoziare con l'islam o i musulmani, si parla dell'islam e dei musulmani. L'islam si presenta innanzitutto come oggetto di una discussione basata sull'immaginario pubblico più che su quel che l'islam è nella realtà. La presenza dei musulmani sui mezzi di comunicazione di massa è molto limitata e strettamente legata alla loro posizione vis-a-vis dell'islam. Da una parte, la parola è data a coloro tra i musulmani che si presentano (o sono presentati) in qualità di *vittime dell'islam*: donne obbligate a portare il velo o che han subito violenze, vittime del terrorismo islamico, musulmani moderato che han dovuto fuggire l'islam

⁷¹ L'immaginario collettivo é l'insieme dei simboli e dei concetti presenti nella memoria e nell'immaginazione di una molteplicità d'individui che formano una comunità. A proposito del funzionamento delle logiche del senso comune nella costruzione sociale del migrante in Italia, Alessandro Dal Lago (1999 : 50-54) afferma che le « opinioni di senso comune, per quanto scientificamente false, sono socialmente 'vere' perché efficaci e capaci di cristallizzarsi in dogmi sociali. Secondo la teoria sociologica, il senso comune é costituito da « ciò che tutti pensano », e che acquista un valore tautologico di verità per il fatto di « essere pensato da tutti »... Insomma, le opinioni di senso comune, che dovrebbero descrivere il mondo, lo costituiscono proprio per il loro carattere performativo e produttivo » (1999 : 51).

⁷² "Loro sono tutti coloro che, per qualsiasi motivo, pretendono di vivere tra noi pur non essendo come noi" (Dal Lago, 1999 : 43).

fondamentalista, ecc. Dall'altra parte, la parola è data ai musulmani detti "moderati" che, attraverso le loro critiche all'islam "estremista", legittimano il discorso pubblico sul pericolo islamico. Nel discorso sull'islam, giocano il ruolo, spesso senza volerlo, dei "buoni musulmani" che mostrano come l'islam dovrebbe essere ma che purtroppo non é. Infine, bisogna sottolineare come i media italiani diano quasi sempre la parola ai musulmani senza tenere in alcuna considerazione la loro rappresentatività. In tal senso eclatante è lo spazio che i giornali italiani concedono alla COREIS, un'organizzazione numericamente insignificante tra i fedeli musulmani.

Per quel che riguarda la questione dei temi abordati quando si parla dell'islam, i pochi studi realizzati, (Soravia, 1999 ; Allievi, 2003 ; Conte, 2009) mostrano che si parla di islam e di musulmani attraverso un numero limitato di temi, spesso negativamente connotati. Come sottolinea Daniela Conte in uno studio su come l'islam viene presentato dalla televisione italiana, questa si focalizza su quattro temi: la questione di genere (ruolo della donna, rapporto uomo/donna, velo e segregazione); le questioni legate all'integrazione (immigrati nelle città, forme d'integrazione); le questioni religiose e culturali (luoghi di culto, rapporti tra islam e democrazia, specificità culturali); le questioni di sicurezza (terrorismo e delinquenza). Nell'affrontare questi temi viene utilizzato uno schema binario che vede da una parte i "buoni", che lottano per l'affermazione dei principi di libertà e la democrazia, e dall'altra i "cattivi", che sostengono il terrore e la tirannia. Questa differenziazione dell'Altro musulmano (o arabo), come mostra lo studio di Conte, comincia dal linguaggio utilizzato, in cui si parla di Islam o di cultura araba in relazione a fatti di violenza e con un linguaggio forte⁷³: sono in particolare il terrorismo e la condizione della donna a strutturare il dibattito sull'islam sui media italiani.

5.4. La Chiesa cattolica

Un attore imprescindibile del dibattito sull'islam e i musulmani è senz'altro la chiesa cattolica, alla quale è attribuito da più attori e/o personalità pubbliche un diritto quasi esclusivo nel dare legittimità al processo di pluralizzazione religiosa della società italiana. La chiesa, dalle alte gerarchie fino alle diverse organizzazioni cattoliche che operano nella società, sembra essere indicata come la depositaria del religioso e quindi essere l'istituzione che più di ogni altra abbia la facoltà di esprimersi su certi temi e dare una legittimità alla presenza dell'Altro musulmano nello spazio pubblico. Nel corso degli anni, il discorso della Chiesa cattolica è stato molto variegato, se non contraddittorio, con la conseguenza che all'interno di tale istituzione coesistono posizioni diametralmente opposte. Da una parte, ci sono coloro che difendono l'idea di una società omogenea, costruita intorno al cristianesimo e al ruolo centrale della Chiesa cattolica. Il loro discorso sull'islam è quello derivante dall'ideologia dello scontro di civiltà, in cui l'islam è visto come una civiltà aggressiva e contraria ai principi di libertà propri dell'Occidente cristiano. L'immigrazione musulmana è quindi vista come una minaccia non solo in termini di sicurezza, ma ancor più culturale. Dalla'altra parte ci sono invece coloro che sono in prima linea nell'accoglienza sociale e spirituale dei migranti, che riconoscono il

⁷³ Dall'analisi di Daniela Conte (Ibid. 10-11) risulta che i concetti messi in evidenza dai diversi programmi sono quelli di: *violenza, terrore, terrorismo, mancanza di libertà, odio e fondamentalismo*. Le parole più utilizzate nei programmi analizzati sono quelli di: *ironia, insulti, razzismo, integrazione, segregazione, rabbia, velo, lapidazione, adulterio, liberazione, libertà, terrorismo, moschea, attentati, esplosivi, violenza, imam*.

diritto/bisogno dell'Altro musulmano di disporre di luoghi di culto degni dove praticare la propria fede, che sono impegnati nel dialogo interreligioso e che, più generalmente, accettano la sfida del pluralismo religioso e culturale.

5.5. Comitati di cittadini e NIMBY

In Italia, pressoché ogni dibattito sull'eventuale edificazione o apertura di una moschea ha visto una parte degli abitanti dei quartieri interessati esprimere la loro contrarietà e i propri timori riunendosi in comitati, organizzando assemblee e manifestazioni di protesta e, talvolta, raccogliendo firme per indire la consultazione dei residenti o per presentare ricorsi presso il Tribunale amministrativo regionale. Tali comitati, anche se agiscono localmente, hanno avuto un ruolo importante nel dibattito pubblico sull'islam e i musulmani perché hanno simbolicamente rappresentato un rifiuto "dal basso" della presenza e della visibilità dell'Altro musulmano e indirettamente hanno legittimato il discorso di coloro che si oppongono all'edificazione delle moschee o, addirittura, di coloro che vorrebbero limitare l'immigrazione islamica.

Spontanei o promossi da partiti politici o singoli opinion maker, i cittadini riuniti in comitati generalmente non negano il diritto al luogo di culto, anzi spesso riconoscono il pieno diritto dei musulmani ad avere una moschea, ma rifiutano che sia aperta o costruita nel quartiere in cui abitano. Quello relativo alle moschee è un tipico atteggiamento o conflitto NIMBY (*Not In My Back Yard*), ossia una protesta contro un'opera d'interesse pubblico che ha, o si teme possa avere, effetti negativi sul territorio in cui viene costruita⁷⁴. È questo il caso delle moschee, dove, in genere a seguito di incontri pubblici o percorsi partecipativi, i cittadini del quartiere dove è supposta sorgere la moschea possono arrivare a dirsi in linea di principio favorevoli ad una moschea che garantisca il diritto al luogo di culto, ma non sono disposti a pagarne i costi in prima persona accettandone la presenza nel proprio quartiere. Tale rifiuto è diversamente argomentato. Innanzitutto, vengono avanzate delle riserve relativamente alla destinazione d'uso dei locali da adibire a moschea o sulla conformità con le norme urbanistiche, ritenendo che il quartiere non sia adatto ad ospitare una moschea. In tal senso vengono generalmente avanzate argomentazioni relative ai problemi di viabilità e al deprezzamento degli immobili, ma anche argomentazioni relative alle dimensioni della moschea e alla sua visibilità. In altre parole, la moschea è generalmente giudicata estranea e invasiva, in particolare se prevede un minareto, oggetto simbolico che più di ogni altro riesce a coagulare un'ampia opposizione da parte dei cittadini proprio perché simbolicamente è interpretato come il segno dell'invasione e dell'usurpazione del territorio⁷⁵. Non meno importante nell'opposizione alla moschea è la questione della sicurezza. La moschea è infatti accusata di portare degrado sociale e d'essere un possibile luogo di propaganda anti-occidentale. Ma anche il tema della sicurezza cela, almeno in parte, una più profonda paura dell'Altro e l'indisponibilità a condividere il "proprio"

⁷⁴ Seguendo Elisa Rebessi, i conflitti NIMBY possono altresì essere descritti come "un potenziale squilibrio fra benefici diffusi e costi concentrati per le popolazioni locali" (Rebessi 2011: 27): mentre i primi vanno a beneficio della collettività generale, che comunque tendono a percepirli poco, i costi concentrati ricadono sulla comunità territoriale, che invece li percepisce in modo acuto.

⁷⁵ Analizzando i risultati del referendum svizzero che ha vietato l'edificazione di nuovi minareti, Maria Bombardieri scrive giustamente che "possiamo affermare che il timore degli autoctoni nei confronti dell'islam sia in parte inversamente proporzionale al processo di visibilizzazione dei musulmani" (2011:136-137).

territorio, poiché con la moschea si teme una “islamizzazione dello spazio pubblico”, attraverso una maggiore presenza di corpi islamicamente marcati, di negozi religiosi o halal, di simboli percepiti e vissuti come estranei. Tutto ciò sembra nascondere la paura di perdere il controllo su un territorio considerato come proprio, di veder sostituire le proprie tradizioni con quelle altrui, di dover condividere le risorse economiche (servizi sociali) e simboliche con chi è visto come estraneo se non invasore. Nei rari casi in cui la popolazione locale ed i comitati di quartiere hanno finito per accettare l’eventualità della presenza di una moschea nel proprio territorio, generalmente a seguito di percorsi partecipativi o di particolari rassicurazioni da parte delle autorità, le richieste sono state quelle di ridimensionare la struttura, prevedendo eventualmente altre sale di preghiera sparse nella città per evitare un eccessivo concentrazione di fedeli, di avere garanzie su chi gestirà la futura moschea, sui finanziamenti e sulle libertà minime da rispettare all’interno della struttura.

I comitati a favore della moschea sono invece piuttosto più rari, ma esistono⁷⁶. Composti generalmente da associazioni, centri sociali, singoli cittadini, opinion maker e, talvolta, dalle parrocchie di quartiere, questi comitati argomentano il loro “sì alla moschea” appellandosi innanzitutto al diritto alle libertà religiose. Alla necessità di dotare i musulmani di luoghi di culto visibili e dignitosi, è spesso associata l’opportunità di fare uscire i musulmani dalla clandestinità e dall’invisibilità, in cui ogni controllo risulta difficile se non impossibile. Viene infine sottolineata la funzione sociale della moschea che, piuttosto che essere all’origine di degrado, è fonte di controllo sociale, in particolare aiutano i migranti d’origine islamica a costruire reti di sociabilità e d’integrazione.

⁷⁶ Ci sono anche casi in cui si sono formati dei comitati a favore della moschea, come a Ravenna, ma sono piuttosto rari.

SECONDA PARTE : I CASES STUDIES

In questa seconda parte, vengono presentati i due casi analizzati durante la ricerca, quello di Bologna, città che nel 2007-2008 è stata investita da un aspro dibattito pubblico sull'eventualità d'edificare una nuova moschea, e quello di Firenze, dove nel 2011-2012 s'è svolto un importante percorso partecipativo sull'eventuale futura moschea della città. Benché ad oggi in nessuna delle due città é prevista la costruzione di alcuna moschea, i risultati dei due percorsi sono stati molto diversi, se non addirittura opposti: a Bologna il dibattito pubblico ha fatto aumentare il livello di conflittualità e di sfiducia reciproca, mentre a Firenze il percorso partecipativo ha avuto il merito di deconflittualizzare il dibattito sulla moschea, di rinforzare la posizione della comunità islamica e di gettare le basi per la legittima presenza dell'islam nello spazio pubblico cittadino.

La scelta di analizzare i casi di Bologna e Firenze non è casuale, ma deriva da una serie di considerazioni, tra l'altro, legate proprio agli esiti dei due percorsi. Innanzitutto, le due città sono state coinvolte nello stesso dibattito pubblico, quello relativo all'eventuale edificazione di una moschea e, più generalmente, al posto e al ruolo dell'islam e dei musulmani nella città. Si tratta quindi di due "oggetti di studio" delimitati e, cosa fondamentale, paragonabili. In secondo luogo, tanto le due città quanto le rispettive comunità islamiche presentano diverse similitudini che hanno permesso di eliminare certe variabili e di "isolare" quegli elementi che sono all'origine di esiti tanto diversi. In tal modo, è stato possibile tentare di generalizzare i risultati che emergono dal confronto tra i due casi, in particolare per quel che riguarda gli strumenti e le modalità suscettibili di dar vita ad una politica pubblica in materia.

Questa seconda parte si limita a ripercorrere la storia dell'islam e dei musulmani a Bologna e Firenze ed a descrivere come si sono svolti i due percorsi, senza addentrarsi in un'analisi comparativa, che sarà l'oggetto della terza parte.

Il caso di Bologna

6. Breve storia dell'islam cittadino

La storia dell'islam a Bologna è strettamente legata a quella del Centro di cultura islamica - Moschea An-Nour, la cui parabola è inoltre esemplare del percorso dei musulmani in Italia. Il primo luogo di culto islamico della città è stato aperto alla fine degli anni ottanta da un piccolo gruppo di studenti universitari provenienti dal Medio Oriente, che avevano ottenuto una sala per pregare da un'associazione cattolica. Questa prima piccola sala si trovava al centro della città, come ci racconta il presidente del Centro, il siriano Radwan Altounji⁷⁷ :

"All'inizio, cercavamo un posto dove fare la preghiera e siamo andati a chiedere a delle persone della chiesa di Via San Vitale, che ci hanno offerto una sala per la preghiera del venerdì in quel palazzo sopra la libreria Feltrinelli, proprio sotto le due torri".

In seguito, questo piccolo gruppo di studenti musulmani s'è installato in un locale un po' più spazioso in Via San Vitale, sempre all'interno delle mura cittadine. Nel 1989, in accordo con l'amministrazione comunale, il Centro di cultura islamica si trasferisce in un'aula di una ex-scuola in Via Massarenti, dove si trovava un centro di prima accoglienza. Frutto di un accordo con il Comune, la nuova sala di preghiera ha sancito un primo riconoscimento da parte delle istituzioni cittadine, anche se la nuova collocazione era in una zona esterna alle mura della città. È proprio a partire dalla fine degli anni '80 che la popolazione d'origine musulmana comincia a cambiare: gli studenti sono sostituiti da giovani in cerca di lavoro, i mediorientali sono sostituiti dai magrebini e l'immigrazione non è più esclusivamente maschile, ma cominciano ad arrivare anche delle donne, con il conseguente cambiamento della struttura familiare. Un fatto importante nella costruzione della comunità musulmana di Bologna e nella sua relazione alla città è stata la guerra nella ex - Jugoslavia, durante la quale la comunità islamica ha avuto un ruolo molto attivo in termini di aiuti e solidarietà verso i musulmani di Bosnia. L'attivismo mostrato dal Centro di cultura islamica in quegli anni, riconosciuto pubblicamente da istituzioni e attori sociali della città, ha segnato l'ingresso dell'islam sulla scena pubblica bolognese. Con l'aumento del numero di musulmani presenti in città e della visibilità dell'islam nello spazio pubblico, la sala di preghiera s'è trasformata in un centro islamico, dunque più grande e con un maggior numero di attività, ma è anche uscito al di fuori delle mura cittadine. Il passo successivo è stato poi il passaggio in un hangar industriale, non solo al di fuori delle mura, ma letteralmente al di fuori della città, potremmo dire là dove nessuno poteva vederlo o sentirlo. Inizialmente di proprietà di un privato, il capannone viene acquistato dal comune che, sotto la giunta di centro-destra di Guazzaloca stipula una convenzione con il Centro di cultura islamica di Bologna per l'affitto del capannone. Nel 2007, il Centro avvia un dialogo con il comune per la costruzione di una moschea *ad hoc* nel quartiere zona San Donato, ma il percorso, come vedremo, fallisce per l'aspra conflittualità che coinvolge l'intera città.

⁷⁷ Il siriano Radwan Altounji, dopo un periodo passato a Perugia, è arrivato a Bologna nel 1974 per studiare medicina, ma ha finito per dedicarsi al commercio. Co-fondatore dell'USMI, Altounji non può tornare in Siria perché, come ha affermato durante l'intervista realizzata, *"laggiù non amano troppo i barbuti"*.

6.1. Numeri relativi alla presenza dei musulmani

In base ai dati forniti dal Comune di Bologna⁷⁸, alla fine del 2012, gli stranieri residenti nel comune erano 56.155, pari al 14,6% della popolazione cittadina (nel 2001 erano 17.670 e nel 2006 erano 30.319)⁷⁹. Di questi il 42% erano europei, il 35% asiatici e il 17% africani. Tra le comunità nazionali a maggioranza musulmana, ci sono innanzitutto i bengalesi (5.201 persone, pari al 9,3% degli stranieri), seguiti dai marocchini (3.996, pari al 7,1%), dai pakistani (3.104, pari al 5,5%), gli albanesi (2.663, pari al 4,7%) e i tunisini (1.275, pari al 2,3%). Secondo i dati forniti, nel comune di Bologna, nel 2012 gli stranieri residenti d'origine islamica erano 18.000, pari al 32,1% degli stranieri e al 4,7% della popolazione cittadina⁸⁰. Un altro dato importante per capire l'evoluzione della popolazione cittadina è quello relativo alle fasce di età e alle nascite: circa il 30% dei giovani tra 25 e 35 anni non è italiano, mentre poco più di un quarto dei bambini nati nel 2012 non è italiano. Ciò significa semplicemente che circa un quarto della futura popolazione bolognese sarà straniera o figlia di stranieri, a seguito della prossima modifica della legge sulla cittadinanza delle persone nate in Italia. Questi dati ci permettono due constatazioni che devono essere prese in conto da qualsivoglia analisi e/o politica pubblica :

1. Bologna è una città in rapida pluralizzazione, con una popolazione che in futuro sarà, senza alcun dubbio, composta da persone con origini culturali, etniche, nazionali e religiose molto diversificate;
2. la popolazione d'origine musulmana a Bologna è molto varia, divisa tra tre componenti principali, una proveniente dal sud-est asiatico, la seconda dai paesi arabi, ed in particolare dal Maghreb, ed infine una terza proveniente dal sud-est europeo.

6.2. La situazione attuale della moschee

Una delle conseguenze di tale diversificazione è che negli ultimi anni c'è stata una corrispettiva diversificazione nell'offerta di luoghi di culto islamici. Se, infatti, fino a pochi anni fa, le due sale di preghiera esistenti erano gestite e frequentate principalmente da arabo-musulmani, negli ultimi anni sono state aperte diverse *musalla* legate ad uno specifico gruppo etnico, nazionale o linguistico. Conseguentemente, all'inizio del 2013, Bologna conta otto luoghi di culto islamici, sorti là dove la presenza d'immigrati musulmani è più forte, e che si differenziano per una serie di criteri diversamente importanti: l'affiliazione etno-nazionale, l'affiliazione linguistica, l'orientamento religioso e/o politico, la localizzazione nella geografia urbana e la visibilità. Quel che li unisce è una comune condizione d'instabilità, in particolare per quelle ubicate in magazzini o ex-negozi.

- Il Centro di cultura islamica - Moschea An-Nour è il luogo di culto di gran lunga più grande e importante della città per la sua storia, per quel che rappresenta nell'islam cittadino, per le attività

⁷⁸ Cfr.: <http://fr.slideshare.net/AMITIEproject/28-0213-eugenio-gentile-dialogo-interreligioso> e sul sito del comune: http://www.comune.bologna.it/iperbole/piancont/Menu/menustu_pop.htm

⁷⁹ Alla fine del 2011, nel Comune di Bologna erano 52.473 pari al 13,7%, nella Provincia di Bologna 109.698 pari all'11% e nella Regione Emilia Romagna 530.015 pari all'11,9%.

⁸⁰ Nel 2008, i residenti d'origine islamica nella provincia erano 34.400, pari al 39,7% degli stranieri e al 3,5% dell'insieme della popolazione.

che svolge e per il numero di fedeli che lo frequenta⁸¹. Affiliato all'UCOII, di cui è stato per lungo tempo uno dei centri più importanti, il centro è gestito da un ristretto gruppo di persone, in gran parte giunte in Italia durante gli anni 80 e di provenienza mediorientale, tanto che tra alcuni musulmani il centro è anche definito "la moschea dei siriani", mentre dai suoi detrattori è accusato di essere uno dei luoghi di riferimento della Fratellanza musulmana in Italia⁸². Il presidente del centro, il siriano Radwan Altounji, arrivato a Bologna nel 1974, è sicuramente la figura più importante della moschea, dove ogni venerdì si radunano circa 400 persone di diverse origini etno-nazionali, a testimonianza di un approccio universalista del centro. Situato in un capannone industriale di proprietà del comune ai margini estremi della città, il centro è stato il protagonista del tentativo di costruire una moschea *ad hoc* nella città.

- La seconda moschea storica della città è la moschea Abu Bakr, che si trova in via Terracini. Frequentata prevalentemente da nordafricani, la moschea sembra essere diventata uno dei punti di riferimento del movimento tabligh, in forte ascesa in città, ma sembra anche che stia perdendo influenza a seguito di un numero sempre minore di utenti. La moschea, situata in un capannone in una zona industriale, è destinata a far spazio alla nuova sede universitaria e, allo stato attuale, non si sa se la moschea si sposterà in un'altra sede o se finirà per chiudere.
- Il Bologna Muslim Center, in Via Zago, è stato il primo centro culturale bengalese della città, anche se oggi è frequentato da musulmani di origini etniche o nazionali diverse. Situato sotto il ponte di Via Stalingrado, il centro non è lontano dalle mura cittadine e, durante la preghiera del venerdì, è frequentato da circa 200 persone.
- La moschea Umma, in via Libia 21, è gestita da un'associazione del Bangladesh, ma è frequentata anche da pachistani, arabi e musulmani di altre origini. La moschea si trova in uno stabile residenziale di proprietà dell'ACER ed è costantemente sotto la minaccia di sfratto, non essendo i locali ritenuti adeguati ad ospitare un luogo di culto.
- La musalla che si trova in via Torleone è la sola ad essere dentro le mura cittadine, anche se confinata in un ex-negozio e non visibile dall'esterno. Aperta nel 2012, la piccola moschea è frequentata principalmente da bengalesi, la cui lingua è quella utilizzata per le funzioni collettive, anche se la sala di preghiera è frequentata anche da persone di altre nazionalità o origini che gravitano nel centro della città. Priva di spazi per le donne, durante la preghiera del venerdì la musalla di via Torleone è frequentata da circa 200 persone, con una presenza importante di tabligh.
- La musalla in via Rigola, nel quartiere Barca, sarebbe frequentata principalmente da marocchini, ma non sembra avere affiliazioni nazionali precise.

⁸¹ Anche se da alcuni anni il centro di cultura islamica di Bologna non è più l'unico luogo di culto musulmano in città, continua ad essere senza dubbio il più importante per il numero di fedeli che lo frequentano e per il peso politico e sociale che esercita in tutta la provincia di Bologna. Infatti, oltre alle normali funzioni di culto, il Centro organizza una scuola d'arabo, partecipa ad incontri interreligiosi e organizza le feste musulmane collettive, per le quali arriva ad accogliere migliaia di fedeli. Il Centro ha anche un sito web che ha una funzione informativa: www.corano.it.

⁸² Cfr. in proposito l'inchiesta di V. Polchi, che presenta diversi punti deboli: http://inchieste.repubblica.it/it/repubblica/rep-it/inchiesta-italiana/2013/01/24/news/cos_crescono_i_fratelli_musulmani_dalle_moschee_ai_fruttivendoli-51199410/

- La musalla in via Pasteur a Borgo Panigale è frequentata prevalentemente da bengalesi, anche se non mancano persone di altre nazionalità.
- Infine, nel Marzo del 2013, l'associazione culturale kosovara ha aperto una nuova sala di preghiera in Via Ranzani, appena al di fuori delle mura del centro cittadino. Situata in un ampio locale in affitto, composto da tre sale, di cui una destinata alle donne, la moschea si distingue per essere ben visibile e dotata di materiale di ottima qualità. Frequentata da più di 200 persone per le preghiere del venerdì, la moschea non è frequentata da soli kosovari, ma da persone di varie nazionalità. Il centro, il cui imam è bengalese, è anche visibile all'esterno con una targa e delle scritte ben in evidenza.

In base alle testimonianze che ho potuto raccogliere, in città ci sarebbero altre sale di preghiera, che hanno la caratteristica di essere estremamente instabili. Una sala in via Bigari, a forte frequentazione tabligh, è stata chiusa all'inizio del 2013, mentre una sale dovrebbe sorgere a breve in via Papini per accogliere i musulmani facenti capo alla comunità pakistana, che a Bologna è particolarmente consistente e che sembra poco propizia a mischiarsi con i musulmani di altre nazionalità.

7. Gli eventi relativi al conflitto intorno alla moschea

Nel biennio 2007-2008, l'intera città di Bologna è stata investita da un dibattito pubblico sull'eventualità di costruire una moschea e, più generalmente, su ruolo e spazio dell'islam e dei musulmani nella vita cittadina⁸³. Tale vicenda ha rappresentato il punto d'arrivo, ma evidentemente non la conclusione, di un processo iniziato alla fine degli anni ottanta con l'apertura della prima sala di preghiera in città, e che può essere descritto come la graduale uscita dell'islam dalla sfera privata e la sua affermazione nello spazio pubblico bolognese.

Nel 2000, l'associazione "Centro di Cultura Islamica di Bologna" ha acquistato un terreno di circa 7000 metri quadri situato in via Felsina, che è stato intestato all'Associazione Onlus "Al Waqf Al-Islami in Italia", affiliata all'UCOII. A partire dal 2001, in maniera informale, i dirigenti dell'associazione hanno cominciato a dialogare con il Comune sulla possibilità di costruire una moschea nel terreno acquistato, ma l'amministrazione di centrodestra guidata da Guazzaloca propose ai responsabili del Centro la possibilità di una permuta, in considerazione del fatto che, in base al piano urbanistico, il terreno di proprietà dell'associazione non poteva essere destinato alla costruzione di un luogo di culto e che il Comune avrebbe voluto utilizzare quel terreno per ampliare una scuola confinante. Ma l'era Guazzaloca è finita e la permuta non si è fatta. Intanto il centro islamico si era trasferito temporaneamente in via Pallavicini, e nel maggio 2007, la Giunta di centrosinistra guidata da Cofferati si fece avanti per chiedere l'appezzamento di via Felsina per ampliare la scuola e, nella persona dell'assessore all'urbanistica Virginio Merola, propose al Centro islamico di permutare il terreno di loro proprietà, non edificabile, con un secondo terreno,

⁸³ Il dibattito pubblico ha trovato ampio spazio sui media locali, che hanno avuto un ruolo primario non solo nella descrizione del dibattito, ma nella sua costruzione, tanto da esserne stati dei veri e propri protagonisti, come lo mostra Pier Paolo Amodeo nella sua tesi di laurea, intitolata: *"Costruire il conflitto. Informazione, linguaggi e moschee a Bologna"* (2012-2013).

edificabile, di proprietà del Comune, situato in zona CAAB (centro agro alimentare bolognese). Dopo che il Centro islamico accettò i termini della permuta, l'amministrazione emise la delibera per la costruzione della moschea, vincolandola però a due condizioni preliminari: la creazione di una fondazione che garantisse trasparenza sulla provenienza dei finanziamenti e sulla gestione, e la sottoscrizione da parte dell'UCOII, a cui il centro bolognese era affiliato, della Carta dei valori e dei principi redatta dall'allora Ministro dell'interno Giuliano Amato⁸⁴. La possibilità dell'accordo per la costruzione della moschea scatenò immediatamente forti polemiche da parte di alcuni partiti politici (*Forza Italia, Alleanza Nazionale, Lega Nord, Forza Nuova*), delle gerarchie della curia bolognese, di alcune associazioni (*Lega anti-diffamazione cristiana*) e di alcuni comitati di cittadini contrari alla costruzione della moschea. Secondo la ricostruzione di alcuni dei protagonisti della vicenda, il conflitto ha avuto inizio quando sul Resto del Carlino, uno dei portavoce del centro islamico parlò di *"erigere il minareto più alto d'Europa"*. Se, come spiega Giuseppe Pedrini, un italiano convertito all'islam da più di vent'anni, per i musulmani *"era importante che il minareto si vedesse, che quando uno arriva dalla tangenziale lo veda, così com'è importante vedere il campanile"*, ciò esemplifica la forte valenza ideologica e simbolica del dibattito pubblico che andava ben al di là della semplice costruzione di una moschea. Le forti polemiche spinsero il Comune ad aprire dei tavoli di confronto con i cittadini del Pilastro, il quartiere dove avrebbe dovuto sorgere la moschea, ma le prime assemblee aperte al pubblico furono caratterizzate da un'esacerbarsi delle posizioni e del linguaggio, con minacce e accuse reciproche che hanno avuto anche conseguenze sul piano legale. Preso atto dell'impossibilità d'intavolare una discussione aperta a tutti, l'amministrazione decise di dar vita ad un percorso di partecipazione "ad inviti", cioè aperto esclusivamente ai rappresentanti delle associazioni, dei comitati di cittadini del quartiere S. Donato, dell'amministrazione e della comunità islamica.

Benché alcuni continuino a chiamarlo un percorso partecipativo, altri sottolineano come non possa essere definito tale perché la partecipazione è stata fatta solo in un secondo momento e ad inviti. Per Giovanni Ginocchini⁸⁵, più che di un percorso partecipativo s'è trattato semplicemente di *"un momento di confronto con alcuni soggetti selezionati ... ma non bisogna confondere: quello non è stato un percorso partecipativo, di confronto fra cittadini o culture, ma è stata una modalità per gestire al meglio un forte conflitto che si era creato su un determinato territorio e reiterare alcune decisioni che erano state prese, cercando di dare qualche garanzia in più di "trasparenza" all'operazione stessa"*.

I quattro incontri, tenutisi tra settembre e ottobre 2007, non portarono ad alcuna soluzione definitiva, anche se permisero al dialogo e all'ascolto di prendere in parte il posto delle urla e degli insulti che avevano caratterizzato le assemblee pubbliche precedenti. Travolto dalle polemiche, che andavano ben al di là dell'ambito cittadino, alla fine l'accordo tra Comune e Centro di cultura islamica non è stato raggiunto, ufficialmente perché il Centro ha rifiutato di firmare il protocollo d'intesa che prevedeva la creazione di una fondazione e la sottoscrizione da parte dell'UCOII della Carta dei valori,

⁸⁴ La carta è rintracciabile al link <http://www.stranieriinitalia.it/news/carta23apr2007.htm#sommario>.

⁸⁵ Giovanni Ginocchini è l'attuale direttore dell'Urban Center di Bologna e, nel 2007-2008, aveva seguito da vicino il dibattito sulla moschea.

due richieste ritenute imprescindibili dall'amministrazione per garantire l'indipendenza della futura moschea e la trasparenza nella gestione dei fondi e delle attività.

7.1. La questione del protocollo

Il protocollo d'intesa tra il comune di Bologna e l'Associazione "Centro di Cultura Islamica di Bologna"⁸⁶, richiamandosi tra gli altri alla Costituzione Italiana, alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo, alla Carta dei diritti Fondamentali dell'UE e alla Carta dei Valori, stabilisce al primo articolo la costituzione di una Fondazione, *"con compiti di costruzione e gestione del Centro Culturale islamico di Bologna e delle relative attività culturali e extraculturali"*. Se il protocollo prevede l'esclusiva competenza del Centro culturale per le attività culturali e culturali, all'articolo quinto stabilisce l'istituzione *"di un Comitato di Indirizzo quale organo di soprintendenza e di coordinamento della gestione delle attività non di culto"*, composto da sei membri, di cui 3 nominati dal Comune di Bologna ed i restanti dall'Associazione. L'articolo 7 stabilisce inoltre che ogni anno il Centro deve comunicare *"sia il calendario delle attività e delle ricorrenze religiose proposte dalla Fondazione, cadenti nell'anno solare successivo, sia un programma di massima delle "attività non di culto" che si prevede di realizzare nell'anno successivo, corredato di apposito bilancio preventivo di spesa, dei finanziamenti necessari, dell'entità presunta dei flussi di adesione per ciascuna iniziativa e dell'indicazione degli eventuali soggetti copromotori. I rappresentanti del Comune di Bologna, o un terzo dei componenti del Comitato, possono richiedere modifiche del programma, qualora valutino che il medesimo non sia in armonia con i principi di tutela dei diritti dell'uomo, richiamati in premessa. Alla fine di ogni anno sarà poi presentato un bilancio consuntivo delle attività effettivamente svolte corredato di apposito rendiconto delle spese"*. Infine, l'articolo 10 stabilisce che *"la Fondazione si impegna ad adottare, all'interno delle aree concesse in permuta, la lingua italiana, fatta eccezione per particolari attività di rito, di culto e di insegnamento della dottrina religiosa"*.

Come si può facilmente dedurre, se approvato, il protocollo, oltre a richiedere ai responsabili del Centro un livello organizzativo che non avevano, avrebbe imposto una vera e propria tutela da parte dell'amministrazione pubblica sulle attività e la gestione della futura moschea, ossia di un Centro che doveva essere comunque privato. È stato per queste ragioni, almeno stando a quel che hanno dichiarato i responsabili del Centro di cultura islamica di Bologna, che alla fine il Centro ha deciso di lasciar cadere la proposta del Comune, mentre, secondo i responsabili dell'amministrazione che allora gestirono la negoziazione, il rifiuto del Centro era dovuto alla mancanza di trasparenza su finanziamenti, gestione dei fondi e attività che si sarebbero svolte nella moschea.

7.2. Posizioni e attori in campo

In forma schematica e sintetica, qui di seguito vengono riportate le posizioni dei diversi attori che presero parte al dibattito sull'eventuale costruzione di una moschea a Bologna e che, di conseguenza, strutturarono lo spazio pubblico bolognese.

⁸⁶ Il protocollo prende spunto da quello siglato a Colle Val d'Elsa e sembra rappresentare l'ultimo di una fase in cui i musulmani dovevano essere messi sotto tutela.

Per il Centro di cultura islamica di Bologna, che ha sempre parlato attraverso tre soli rappresentanti (il presidente Altounji e due italiani convertiti: Daniele Parracino e Andrea Merighi), la richiesta di poter costruire una moschea derivava ufficialmente dalla necessità di dotare la comunità islamica di Bologna e della sua provincia di un luogo di culto degno e visibile, in conformità con il diritto alla libertà religiosa sancito dalla Costituzione. Tale necessità scaturiva anche dall'evidenza che la moschea esistente era piccola rispetto alle esigenze della comunità islamica bolognese, cresciuta enormemente durante gli ultimi vent'anni. Inoltre, il capannone in cui era (ed è tuttora) ubicato il centro, secondo i suoi porta-parola, presentava varie criticità quali la mancanza di spazi, problemi di parcheggi e di viabilità e, infine, problemi legati all'accessibilità, dovuti al fatto che il Centro si trova alla periferia estrema della città. Per i responsabili del Centro, non si trattava di costruire solo una moschea, ma un centro culturale, capace di dialogare con la città ed essere un vero punto di riferimento per i musulmani non solo di Bologna, ma della regione Emilia Romagna. Per questo, il centro avrebbe dovuto sorgere su una superficie di circa 2.500 metri ed essere costituito da ingresso e atrio, lavacri, aula di preghiera per uomini, aula di preghiera per donne e bambini, sala riunioni, uffici, biblioteca, servizi e disimpegni, locali tecnici e depositi. A questi si sarebbe dovuta aggiungere una superficie esterna di 19 mila metri destinata ad uno spazio verde e ad un'area per i parcheggi. Secondo il Prof. Giulio Soravia⁸⁷, all'epoca contrario all'edificazione di una grande moschea, i responsabili dell'UCOII *"avevano il progetto, anche se non dichiaratamente, ma sostanzialmente, di costituire un centro che fosse una sorta di centro commerciale, con vendita di prodotti halal ecc. con la possibilità di depositare un marchio halal che avrebbe portato grossi profitti ... In ogni caso si trattava di costruire una maxi-moschea in un quartiere periferico, che avrebbe avuto un impatto sull'area fortissimo. E c'era forte preoccupazione da parte della popolazione"*.

Le altre sale di preghiera di Bologna non si sono mai espresse né a favore né contro la realizzazione di una moschea al Pilastro. Si sono semplicemente limitate a non partecipare ad un dibattito che non le riguardava direttamente, anche se ne hanno subito le conseguenze in termini di retorica anti-islamica e di atteggiamenti di ostilità che hanno poi pervaso la città. L'incomunicabilità e le divergenze dottrinali e ideologiche, oltre che linguistiche e nazionali, sono all'origine del fatto che alcune delle sale di preghiera della città, anche se non lo hanno espresso pubblicamente, erano fondamentalmente contrarie ad una grande moschea che le avrebbe non solo offuscate agli occhi delle istituzioni e dei musulmani, ma che ne avrebbe messo in discussione l'esistenza stessa. Di conseguenza, il tema di una nuova moschea a Bologna riguardava principalmente, se non esclusivamente, i musulmani che frequentavano il Centro di cultura islamica e non l'insieme dei musulmani che abitavano a Bologna.

Da parte sua, l'amministrazione comunale decise di rispondere positivamente alle richieste avanzate dal Centro di cultura islamica a Bologna perché, come ha affermato l'allora Presidente del quartiere San Donato, l'assessore Riccardo Malagoli, *"era una richiesta legittima ... Così come altri hanno terreni per i quali hanno chiesto di costruire, era loro diritto chiedere di costruire invece di una casa, un edificio di culto, stando dentro ai regolamenti del comune di Bologna"*.

⁸⁷ Giulio Soravia è un noto professore universitario di Bologna, che s'è convertito all'Islam negli anni ottanta e che gode di grande stima in città. Ha avuto un ruolo importante nell'apertura e nella gestione della prima sala di preghiera cittadina, ma s'è in seguito allontanato dal Centro islamico a causa di alcune divergenze con la leadership del Centro. È autore del libro *"Islam, oh Islam! Riflessioni sull'Islam della diaspora"* (2011).

Quindi, da un certo punto di vista, s'imponeva una risposta da parte del comune alle richieste legittime di un proprietario di terreno di edificare com'era previsto un qualcosa. E quindi l'amministrazione si mise ad interloquire con queste persone". Quindi, per l'amministrazione, si trattava prima di tutto di garantire un diritto costituzionale e trattò la questione come una qualsiasi altra questione urbanistica, tanto che ebbe la delega per condurre la trattativa con i responsabili del Centro islamico fu data all'assessore all'urbanistica Virginio Merola. Inizialmente il Comune sembrava intenzionato ad acconsentire, forse a fini strategici in vista di una futura negoziazione con l'opposizione, alla costruzione di una grande moschea, definita dalle opposizioni una mega-moschea. Sotto la pressione dei comitati di cittadini e a seguito della virulenza del dibattito, il Comune optò per una riduzione del terreno concesso nella permuta e per imporre alcune condizioni preliminari al Centro attraverso il già citato protocollo d'intesa. Mosso inizialmente dalla volontà di garantire i diritti della comunità islamica, il Comune ha finito gradualmente per lasciarsi trascinare su un terreno più ideologico e conflittuale, quale quello della sicurezza e della trasparenza dei finanziamenti e della gestione. La richiesta di garanzie, a cominciare dalla richiesta imprescindibile di creare una Fondazione, sembrano testimoniare l'imposizione di un approccio incentrato sulla sicurezza più che sul diritto. I risultati delle elezioni politiche del 2008, che videro i partiti contrari alla moschea crescere sensibilmente, suonò probabilmente come campanello d'allarme per un'amministrazione che non era riuscita a gestire il conflitto che si era scatenato. A ciò s'aggiunga che il Centro di cultura islamica si rifiutò di istituire la fondazione richiesta dal comune, mentre a livello nazionale l'UCOII continuava a non sottoscrivere la Carta di valori. Denunciando l'inaffidabilità del Centro di cultura islamico, il Comune decise infine di ritirare la delibera e così bloccare il progetto.

Tra gli attori favorevoli alla costruzione della moschea, anche se con diversi argomenti e distinguo, vanno inoltre annoverati una parte dei partiti politici di sinistra, alcune associazioni e movimenti di base ed anche alcuni religiosi cattolici che si discostarono dalla linea più generalmente contraria della Chiesa. Malgrado un fronte inizialmente piuttosto ampio di attori potenzialmente favorevoli alla costruzione della moschea, ben presto anche coloro che avrebbero potuto sostenere le richieste del Centro hanno finito per defilarsi, in buona parte a causa del sostanziale isolamento del Centro e dell'assenza di rapporti con il resto della società civile bolognese. Le poche voci che hanno tentato di difendere il diritto dei musulmani ad avere una moschea sono state rapidamente soffocate dalla polemica politica, dall'incapacità della direzione del Centro islamico di aprirsi alla città e dalla creazione di comitati di cittadini contrari alla costruzione della moschea.

L'opposizione alla costruzione della moschea a Bologna è stata espressa da diversi attori, che han finito per costituire un fronte compatto che lavorò per impedire la realizzazione del progetto: partiti politici, chiesa cattolica, associazioni, opinion-maker, media e comitati di cittadini formati *ad hoc*. Ognuno ha ricoperto un ruolo specifico nella costruzione di un discorso pubblico volto a delegittimare la costruzione della moschea ed ognuno ha fatto uso di un linguaggio diverso, consono alla sua visione, ma anche alla funzione specifica che ricopriva nella costruzione di un discorso a più voci. La prima critica riguardava la permuta stessa ed era indirizzata innanzitutto all'amministrazione comunale, aveva cioè una forte valenza politica. I partiti di opposizione accusarono l'amministrazione di favorire economicamente il Centro di cultura islamica, attuando una permuta di terreni sfavorevole economicamente alle casse comunali, e minacciarono di ricorrere al referendum per bloccarla. In base a quanto scrisse Magdi Allam, un controverso opinion leader che

divenne uno dei punti di riferimento dell'opposizione, *"il Comune avrebbe corrisposto al Centro islamico la cifra di 1.651.000 euro, circa venti volte il valore originario del terreno oggetto della permuta"*⁸⁸. Inoltre, il terreno inizialmente previsto era considerato spropositato rispetto alle reali esigenze dei fedeli musulmani che frequentavano con regolarità la moschea⁸⁹. L'accusa, ancora una volta rivolta alle autorità più che ai musulmani, era di voler costruire una mega-moschea, tra le più grandi d'Europa e *"con il minareto più alto d'Europa"*, vale a dire una moschea che avrebbe potuto ospitare fino a 1.500 fedeli, una cifra ritenuta ben al di sopra delle esigenze reali dei musulmani praticanti di Bologna.

L'altra fonte di polemica, per la quale un ruolo fondamentale fu' giocato ancora da Magdi Allam, era il legame tra il Centro di cultura islamica di Bologna e l'UCOII, accusata di essere un'organizzazione estremista e legata alla fratellanza musulmana. In particolare si sottolineava come il terreno situato in via Felsina fosse di proprietà dall'Associazione Onlus Al Waqf Al-Islami in Italia, affiliata all'UCOII, e come dunque la mega-moschea sarebbe stato un regalo ad una organizzazione islamica che si rifiutava di sottoscrivere la Carta dei valori, che - sempre secondo i suoi detrattori - predica la distruzione d'Israele, inneggia ai kamikaze palestinesi e persegue l'obiettivo di imporre un califfato islamico globalizzato. In alcuni casi, le accuse rivolte all'UCOII si legavano alla paura che la moschea potesse diventare "un covo di terroristi". Questa preoccupazione, alimentata da esponenti politici di diverse tendenze, diffusa da una buona parte dei media locali e alla fine condivisa da parte della cittadinanza, si fondava su alcuni esempi molto mediatizzati di imam accusati di incitamento al terrorismo se non addirittura di aver trasformato la propria moschea in una scuola di aspiranti terroristi⁹⁰.

Furono avanzati altri argomenti per delegittimare il progetto della moschea, a cominciare dalla condizione della donna nell'islam, passando per la questione della reciprocità per i cristiani nei paesi musulmani, per terminare su un tema che è forse quello più idoneo per mobilitare i cittadini autoctoni contro la costruzione della moschea: l'islamizzazione dell'Europa, dell'Italia e di Bologna stessa. La cornice di una tale preoccupazione è stata fornita dai vertici stessi della curia bolognese, il cui arcivescovo Giacomo Biffi è stato uno dei principali ideologi dell'idea della non integrabilità dell'islam e dei musulmani e, più generalmente, dell'ideologia dello scontro di civiltà⁹¹. Secondo la visione del cardinal Biffi, affermata nel 2000 attraverso la nota pastorale *"La città di san Petronio nel terzo millennio"*, *"l'Europa o ridiventerà cristiana o diventerà musulmana. Ciò che mi pare senza avvenire è la "cultura del niente", della libertà senza limiti e senza contenuti ... Questa "cultura del niente" (sorretta dall'edonismo e dalla insaziabilità libertaria) non sarà in grado di reggere all'assalto ideologico dell'Islam, che non mancherà: solo la riscoperta dell'avvenimento cristiano come unica*

⁸⁸ M. Allam, "Maxi-moschea per pochi fedeli", Il Corriere della Sera, 18 Gennaio 2008

⁸⁹ Secondo un primo accordo, il terreno concesso per la costruzione della moschea doveva essere di 52000mq, di cui 6000mq edificabili. Nella seconda versione dell'accordo, il terreno era sceso a 19000mq di cui 2500-3000 mq edificabili.

⁹⁰ Per un'analisi sul tema cfr. il mio articolo (2011) e A. Spataro (2004 e 2008). Bisogna ricordare che, nel 2001, lo stesso imam di Bologna è stato oggetto di duri attacchi a seguito di una frase pronunciata durante una trasmissione televisiva.

⁹¹ Per una analisi della posizione della Chiesa bolognese rispetto alla realizzazione della moschea a Bologna, cfr. Bombardieri, op. cit. pp. 188-190.

salvezza per l'uomo - e quindi solo una decisa risurrezione dell'antica anima dell'Europa - potrà offrire un esito diverso a questo inevitabile confronto"⁹².

È nel contesto di questo conflitto ritenuto inevitabile che i cattolici devono - secondo il cardinale - affermare la superiorità del cristianesimo e la necessità dell'azione evangelica verso gli immigrati, inclusi quelli di religione musulmana. Coloro che vogliono stabilirsi in Italia devono dunque acculturarsi nella realtà spirituale, morale e giuridica del nuovo paese. A tal fine, il cardinal Biffi invita lo Stato a favorire l'immigrazione di popolazioni cattoliche o almeno cristiane, perché *"gli islamici - nella stragrande maggioranza e con qualche eccezione - vengono da noi risolti a restare estranei alla nostra "umanità", individuale e associata, in ciò che ha di più essenziale, di più prezioso, di più "laicamente" irrinunciabile: più o meno dichiaratamente, essi vengono a noi ben decisi a rimanere sostanzialmente "diversi", in attesa di farci diventare tutti sostanzialmente come loro"*.

L'opposizione alla moschea s'è quindi costruita a partire dal quadro ideologico fornito dalla Curia ed ha visto la partecipazione di diversi attori, tra cui partiti politici e mass media. Ma sono stati in particolare i comitati di cittadini formati per opporsi alla moschea che, con il sostegno e la spinta dei media e dei partiti politici, hanno fornito la possibilità d'imporre un vocabolario manicheo basato sulla contrapposizione tra cittadini e musulmani. I comitati locali, espressione diretta della sindrome NIMBY, hanno fornito "veridicità" e concretezza al discorso ideologico dello scontro di civiltà, in cui l'islam e i musulmani erano descritti come un corpo estraneo alla comunità cittadina. È proprio dalla contrapposizione tra cittadini e musulmani che scaturiva, quasi inevitabilmente, la necessità di difendere il territorio da *"l'Altro musulmano"*, descritto conseguentemente come una minaccia esterna. In tal senso scrive Amodeo che *"riconosciamo alla moschea, nella sua qualità di oggetto simbolo, il determinante fondamentale di una cultura e di una identità, un'afflizione al nostro senso di potere e di controllo sulla realtà e dunque, indirettamente, su noi stessi: costruire una moschea ci toglie spazio, prima esternamente, poi intimamente. Questo è il fondamento della discussione che abbiamo visto svilupparsi a riguardo"* (2012-2013:32).

8. Le conseguenze del dibattito pubblico sulla moschea

A distanza di cinque anni dal dibattito che ha coinvolto l'intera città di Bologna, è possibile tracciare un quadro delle conseguenze che ha prodotto il dibattito sulla moschea. Si tratta cioè di analizzare le conseguenze sia all'interno della comunità islamica che sul quadro politico-istituzionale della città.

L'esito negativo della trattativa tra Centro islamico e l'amministrazione comunale ha provocato l'interruzione di ogni rapporto tra le parti, l'istallazione di un forte senso di sfiducia e l'accusa reciproca di aver fatto naufragare la trattativa. Se i responsabili del centro hanno accusato l'amministrazione comunale di essersi tirata indietro per paura di perdere consenso, l'amministrazione ha accusato i responsabili del centro di non essere stati in grado di fornire le garanzie richieste. Ne consegue che dalla fine del 2008, ossia da quando il progetto è stato

⁹² Tale affermazione è stata pronunciata durante un intervento del cardinale fatto del 2000 a Bologna ed è reperibile in : <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/7283>.

definitivamente accantonato, a Bologna non c'è praticamente nessuna forma di dialogo o di cooperazione tra le istituzioni pubbliche e le diverse realtà islamiche della città. Non solo. Il linguaggio emerso durante il dibattito, le accuse reciproche e la polarizzazione delle posizioni hanno provocato un ripiegamento identitario sia tra i musulmani che nel rapporto della città con l'islam, tanto che, contrariamente all'auspicio di promuovere integrazione e coesione sociale, il dibattito pubblico sulla moschea ha originato chiusura, xenofobia e disintegrazione sociale. Come riassume una figura emergente dell'islam bolognese, Yassine, *"durante il percorso c'è stata tanta diffidenza e oggi ce n'è ancora di più ... la moschea è molto lontana dalla città. Non ci sono quindi le condizioni ... la gente è diffidente, ha paura"*.

8.1. Le conseguenze all'interno delle comunità islamiche

L'esito negativo del dibattito pubblico ha avuto una serie di conseguenze sul centro islamico e più in generale sull'islam bolognese. La prima è stata un'ulteriore chiusura del centro su se stesso. Se per Giulio Soravia, la moschea *"a Bologna era chiusa ed è rimasta chiusa"*, anche uno degli attuali responsabili riconosce esplicitamente che *"in effetti, dopo quel che è successo, noi abbiamo finito per chiuderci più di prima"*. Lo stesso assessore Malagoli riconosce che l'interruzione del dialogo *"portò la comunità a chiudersi ulteriormente. Non so perché, forse anche il contraccolpo di quelle vicende"*.

L'esito negativo del dibattito pubblico ha inoltre avuto delle conseguenze importanti nei rapporti di forza interni al centro, dove c'è stato un rafforzamento di coloro che difendono l'idea di una comunità più chiusa e separata a detrimento di coloro che spingono per una maggiore integrazione e apertura verso la città. Il prevalere di una linea che potremmo definire "separatista" (Conti, 2011) ha spinto alcuni di coloro che invece auspicavano una maggiore integrazione ad lasciare il centro. Sono stati in particolare i convertiti italiani che avevano avuto un ruolo di rappresentanza durante il dibattito sulla moschea ad aver abbandonato il centro, accusandone la leadership di avere una visione tradizionale e di chiusura nei confronti della città: *"il gruppo dirigente del Centro è formato da persone arabe che hanno ancora una visione tribale, tradizionale, che vogliono cioè far passare l'islam attraverso la tradizione ... alla fine noi italiani ce ne siamo scappati via perché con questi non potrai mai arrivare a niente: se non sono cambiati in sessant'anni non cambieranno più"*.

La leadership del centro ha assunto un atteggiamento che potremmo definire "vittimistico", nel senso che, rinviando le responsabilità totalmente verso le autorità pubbliche e i mass media, non fa praticamente nessun lavoro di autocritica, né costruisce una strategia per riannodare il rapporto con la città e le sue istituzioni. In tal senso, Daniele Parracino⁹³ afferma che *"le autorità pubbliche non ci han proposto soluzioni perché non ne avevano, ma quando s'è presentata l'occasione non siamo stati capaci di coglierla, perché i dirigenti con la loro mentalità tribale avevano paura che il comune non mantenesse la parola. Ma qui siamo in Italia, un contratto è un contratto, non siamo in un paese dove gli accordi sono solo verbali. C'è quindi stata una mancanza che è stata innanzitutto nostra, anche perché i dirigenti pensavano più a mantenere le loro poltrone"*. Secondo un giovane marocchino, che

⁹³ Italiano convertito all'islam, Daniele Parracino è stato il portavoce del Centro durante il dibattito pubblico sulla moschea e colui che ha svolto il ruolo di negoziatore con il Comune di Bologna. A seguito degli esiti del dibattito, Parracino ha abbandonato il Centro in maniera apertamente polemica con la sua leadership.

ha frequentato la moschea al suo arrivo a Bologna, il vittimismo é parte integrante dei discorsi interni alla moschea, al di là delle vicende relative al centro: *"assumono una posizione vittimistica e si chiudono in uno spazio protetto, in un rifugio. La moschea diventa un rifugio, che non ha contatto con la città e che non aiuta i migranti ad affrontare la città o a conoscere quel che c'è. Non fa niente per l'integrazione ... Nella moschea ho trovato un atteggiamento vittimista"*.

Il fallito tentativo del centro di diventare il punto di riferimento dell'islam bolognese (e in generale dell'islam italiano legato all'UCOII) ha avuto una conseguenza importante nelle relazioni intramusulmane a Bologna. Il centro islamico ha infatti rapidamente perso la sua capacità aggregativa tra i musulmani della città a vantaggio di altre sale a carattere etnico, linguistico, nazionale o ideologico, che si sono moltiplicate in città. Il numero dei fedeli che ha continuato a frequentare la moschea An-Nour è infatti inesorabilmente diminuito, anche a causa di una crisi economica che ha spinto alla migrazione, mentre la leadership del centro è diventata, secondo alcuni dei musulmani intervistati, sempre più autoreferenziale, incapace anche di stabilire forme di comunicazione con le altre sale di preghiera sparse per la città. L'islam a Bologna s'è così ulteriormente frazionato ed una profonda incomunicabilità s'è instaurata tra gran parte delle 8-10 sale di preghiera della città. Legate per origine nazionale o per la comune ispirazione ideologica o dottrinale, alcune sale di preghiera mantengono comunque alcune forme di dialogo e collaborazione.

Al di là di un numero di sale di preghiera in aumento, di fronte al fallito tentativo dell'islam pubblico di emergere visibilmente nello spazio pubblico urbano con la realizzazione della moschea, l'islam è tornato a "nascondersi", ossia a non apparire in uno spazio pubblico in cui s'è imposta una retorica islamofoba e anti-islamica. A seguito del fallimento della trattativa tra centro islamico e Comune, l'islam è diventato "invisibile", come dice un giovane convertito che fa parte del movimento tabligh: *"io sono dell'idea che dobbiamo presentarci alla comunità urbana, partecipare, farci conoscere, ma altri non la pensano così, per loro è meglio non essere troppo visibili, restare in disparte ... preferiscono rimanere discreti, poco visibili perché hanno paura di andare verso la città e così restano chiusi"*. Amodeo scrive in proposito che *"la situazione delle musalla oggi, in Italia specialmente e così a Bologna, è veramente rappresentativa di quella degli stranieri di fede mussulmana: occultati, marginalizzati, ridotti ai limiti della percezione"* (op. cit. pp.65).

Una domanda si pone inevitabilmente, ossia se il fallimento dell'islam "politico" o "pubblico" rappresentato dall'UCOII sia all'origine dell'imponente crescita del movimento tabligh in città.

Di fronte ad una situazione tanto difficile, sono diverse i musulmani intervistati che rivendicano innanzitutto l'urgenza di ricomporre un rapporto all'interno di una comunità frammentata e poi la necessità di riallacciare dei canali di comunicazione con le istituzioni locali in modo da ristabilire un rapporto con la città, come afferma il giovane Tabligh: *"in futuro dovremmo coordinarci, soprattutto per presentarci alle istituzioni pubbliche, perché loro, purtroppo, non ci vengono a cercare"*. Emblematiche sono anche le parole di Bukbiza⁹⁴: *"da parte nostra, dobbiamo creare rete: reti tra noi, con le altre associazioni, con il comune, con gli altri cittadini. È questo che dobbiamo fare. Dobbiamo andare verso la città"*.

⁹⁴ Dirigente dell'associazione Sopra i Ponti, Boukbiza è un marocchino molto attivo nel dialogo tra culture in città (www.sopraiponti.org).

8.2. Le conseguenze del dibattito pubblico sulle istituzioni ed i partiti politici

Le istituzioni pubbliche bolognesi, governate da alleanze di centrosinistra, sono state "scottate" dal fallimento del tentativo di costruire un grande centro islamico in città. Al di là della sconfitta politica, sono state innanzitutto le modalità utilizzate per gestire la "questione moschea" ad essere messe in causa. Dopo il fallimento del "metodo del sindaco Cofferati", definito unanimemente un metodo assolutamente verticistico, l'amministrazione comunale, così come i partiti politici che lo sostengono, non solo ha abbandonato l'idea di una grande moschea, ma fatica anche a mettere in agenda la questione dei luoghi di culto islamici, come afferma Milena Naldi⁹⁵: *"da lì credo che tutti abbiamo ragionato che sia meglio fare piccole comunità di vicinato, di luoghi di culto, dove poter fare svolgere le attività di preghiera e di incontro, però si è fermato l'elemento di farne altre e quindi si è riportato, e lo dico perché ovviamente i musulmani ci sono e pregano anche, ad una sorta non dico di clandestinità, ma quasi. Diciamo che dopo c'è stato una sorta di rimozione del problema, che nessuno si è più posto, visto che sono stati scottati. Adesso sull'agenda non esiste un'altra grande moschea a Bologna"*.

La questione dell'*islam in città* è invece diventato un cavallo di battaglia dell'opposizione di centro destra, a cominciare dalla Lega Nord, che, come afferma Berardino Cocchianella, *"ha cavalcato la protesta, perché Bologna era terra di conquista"*⁹⁶. Per l'insieme delle opposizioni il fallito tentativo di erigere una moschea ha rappresentato una vittoria politica importante, che è andata anche al di là dell'ambito strettamente elettorale in quanto è riuscita ad strutturare lo spazio pubblico attorno ad un linguaggio fortemente anti-islamico e/o islamofobo.

L'eliminazione della questione moschea dall'agenda politica e la polarizzazione identitaria sono riflesso e causa della perdita di quasi ogni linea di comunicazione tra le istituzioni pubbliche e le diverse realtà islamiche presenti in città. L'in-comunicazione, unita al fatto che l'islam cittadino s'è fatto sfuggente, nascosto, difficile da raggiungere, si manifesta in una forte misconoscenza della realtà attuale, tanto che le sole vie di comunicazione tra attori politici e rappresentanti delle diverse realtà islamiche sembrano farsi al di fuori dello spazio pubblico, attraverso rapporti interpersonali più che tra soggetti collettivi.

I partiti di centro sinistra e l'attuale giunta, a distanza di cinque anni dal fallito tentativo di dare a Bologna una moschea, sono praticamente tutti concordi sul fatto che l'idea di garantire il diritto costituzionale al luogo di culto era una buona idea, ma che sia stata posta male, senza i presupposti necessari. Come afferma l'attuale assessore alle politiche sociali Amelia Frascaroli, *"in pratica è stata imposta un'idea che non era condivisa dalla città e neanche dal resto delle comunità islamiche, con cui non si era neanche parlato"*. Partendo da questa analisi, condivisa dai più, l'attuale giunta di centro sinistra ed i partiti che la sostengono hanno completamente abbandonato l'idea di costruire un grande centro islamico ed hanno fatto propria l'idea di favorire sale di preghiera più piccole, collocate nei diversi quartieri della città, finendo così per integrare quella che era la posizione della Curia bolognese e di parte delle opposizioni politiche. La posizione dell'attuale giunta, espressa

⁹⁵ Milena Naldi è presidente del quartiere San Vitale, in cui sorgono tre sale di preghiera, tra cui il Centro culturale islamico.

⁹⁶ Berardino Cocchianella, ex capo di Gabinetto dell'ex sindaco di Bologna Sergio Cofferati, è un funzionario del comune di Bologna molto attento alla questione dell'integrazione in città.

dall'assessore alle politiche sociali Frascaroli, è che partendo *"dalla Costituzione, che garantisce la libertà di culto, ci siamo detti che dobbiamo partire da forme di territorialità, cioè da dove si trovano le moschee e il loro rapporto col territorio in cui si trovano. Ci si deve porre la questione, dunque, dei luoghi di culto, della loro adeguatezza in termini di dignità, di rispetto delle regole, di capienza. ... Il principio è quello della territorialità, della vicinanza, come lo sono le chiese di quartiere, piuttosto che la grande moschea. Inoltre, la territorialità ha avuto un pregio, e cioè che quelle che erano state aperte come associazioni o moschee etniche, pian piano si sono aperte agli altri musulmani e c'è dunque stata un certo superamento dell'appartenenza etnica. In particolare, c'è stato un dialogo tra gente musulmana, ma di provenienza diversa, molto importante ... Diventano quindi luoghi d'integrazione tra musulmani"*.

9. Valutazioni e critiche

Il giudizio di tutti coloro che hanno partecipato direttamente o indirettamente al dibattito sulla realizzazione della moschea a Bologna è negativo, innanzitutto perché *"ha bloccato le persone nelle loro posizioni"* e *"non ha fatto che creare una frattura molto ampia che non s'è ancora ricomposta"*. Secondo la maggior parte delle persone intervistate, il tentativo era inevitabilmente condannato al fallimento, perché, da una parte mancavano le precondizioni, dall'altra le modalità del percorso stesso erano inadeguate. Gli stessi amministratori pubblici che hanno gestito il percorso riconoscono che sono stati commessi diversi errori e che la volontà di rispondere positivamente alla richiesta dei musulmani del centro islamico s'è dovuta scontrare con quella che l'assessore Metteo Lepore definisce una *"reazione di rigetto della città nei confronti dell'islam"*.

- **Il coraggio d'aprire un confronto**

Un aspetto ritenuto da alcuni positivo è stato quello di aver aperto un dibattito su un tema che non poteva essere ignorato, ossia che le istituzioni pubbliche non potevano non tentare di dare una risposta a coloro che chiedevano il rispetto di un diritto sancito dalla Costituzione. Per l'allora Presidente del quartiere San Donato Malagoli, s'è dunque trattato di *"un percorso che, per quanto difficile, fosse da aprire"*, che inoltre ha avuto il merito di sviluppare un confronto alla luce del sole, ossia pubblico, mentre oggi *"non c'è una riflessione alla luce del sole condivisa con la comunità. Oggi ci può essere una riflessione rispetto a richieste di luoghi piccoli o medi, di luoghi che già esistono e che sono insufficienti o creano allarme in quei territori, ma non c'è una discussione come allora, pubblica"*.

Per Giovanni Ginocchini, il dibattito, ed in particolare gli incontri ad invito, hanno funzionato abbastanza bene ed hanno permesso che si sviluppasse *"un confronto utile ... è stata una modalità per conoscersi. Non si è andati tanto più in là di una conoscenza reciproca ed il riconoscimento reciproco tra questi soggetti, mentre prima c'era un certo rifiuto al riconoscimento"*.

Il coraggio politico di aprire un dibattito tanto complesso e conflittuale, riconosciuto da più parti, ha permesso di avviare un confronto aperto tra cittadini, istituzioni e musulmani, ma non ha avuto il tempo di svilupparsi e portare i suoi frutti. Ginocchini invece si rammarica del fatto che *"da lì non è"*

partito niente. Io mi sarei aspettato che da questa esperienza si potesse partire per capire che sarebbe stato necessario costruire dei percorsi di dialogo maggiore, perché la cosa si riproporrà". Infine, Milena Naldi tra gli altri, riconosce come un valore del percorso "la generosità delle istituzioni che si sono lanciate, una generosità di slancio. Però attenzione, come quando tu vuoi molto bene a una persona, gli puoi far male piuttosto che aiutarla".

- **Incompetenza e impreparazione**

Il dibattito pubblico sulla moschea a Bologna - secondo diverse persone intervistate - s'è aperto senza le condizioni necessarie affinché potesse raggiungere l'obiettivo di costruire una moschea coniugando integrazione e coesione sociale.

Una prima critica indirizzata alle istituzioni locali riguarda la mancanza di conoscenza dell'islam in generale, ma ancor più della realtà islamica bolognese. La presidente Naldi afferma senza mezzi termini come abbia *"percepito l'assoluta inadeguatezza della parte amministrativa e politica di cui facevo parte per affrontare quel tema, l'assoluta non conoscenza dell'ambito islamico, cosa fosse. Per noi l'islam era tutto uno, come forse per gli altri noi siamo tutti cattolici. Insomma del blocco di conoscenza unico che non prevedeva nessun approfondimento, nessuna consapevolezza ... la società aveva bisogno di convinzione e anche di pratica e anche di calma. Ci voleva un processo di avvicinamento che va a sgretolare la diffidenza. Credo che se tu chiedi, nessuno sa nulla nemmeno delle basi della religione islamica. A parte la carne di maiale, le donne, ma siamo proprio alla A".* La frammentarietà della conoscenza non era solo dell'islam in generale, ma anche della realtà bolognese, tanto che per Fausto Amelii⁹⁷, *"i vari politici, la conoscenza che avevano e hanno sulla questione è frammentaria, in pillole, e serviva per rispondere alle questioni dei giornalisti. Poi quando sono entrati nel merito della questione hanno scoperto che c'erano varie cose che non funzionavano: che i soldi il centro non ce li aveva, che il centro era una semplice associazione, che non si poteva firmare una convenzione con un solo leader, che il centro non rappresentava tutti i musulmani di Bologna".*

L'impreparazione dell'amministrazione, frutto della mancanza di conoscenza, emerge indirettamente anche dal fatto di non aver colto la portata del dibattito, troppo spesso ridotto ad una questione meramente urbanistica, mentre si trattava di una questione che andava a toccare qualcosa di più profondo, che aveva a che fare con l'identità della città stessa e con le forme di appropriazione del territorio da parte dei suoi abitanti. In tal senso, Naldi afferma che *"non c'è stato il tempo, non c'è stato quello che le buone amministrazioni devono fare per delle cose che hanno bisogno di tempo di sedimentazione e di fiducia ed anche un processo partecipato"*, mentre lo stesso assessore Malagoli, allora uno degli artefici dell'iniziativa, riconosce che *"probabilmente, avremmo potuto farla con più calma, nel senso che è stata una cosa molto impattante sulla città. È stata una roba improvvisa, una fiammata: c'è questa richiesta e vuom, l'amministrazione si mette al dialogo ed anche la scelta del percorso è avvenuta in fretta, perché c'era la richiesta di apertura di una discussione e dovevamo*

⁹⁷ Fausto Amelii è il direttore del Centro Interculturale Zonarelli (<http://www.zonagidue.it/>), fondamentale luogo d'incontro e scambio tra individui e culture a Bologna.

aprire una discussione. Forse, facendo le cose con un po' più di calma, avremmo evitato delle tensioni così alte che, secondo me, in parte inficiarono il percorso".

La mancanza di preparazione, indicata come una delle cause del fallimento del dibattito pubblico anche da parte di uno dei dirigenti del Centro islamico, Abdul Razak Tartoussi, non era però solo quella delle istituzioni pubbliche. La comunità islamica bolognese non era infatti preparata né in termini di leadership né in termini di risorse perché - come afferma Mustafà Toumi⁹⁸ - *"non ha un bagaglio per rispondere a certe sollecitazioni"*. Come fa notare Amelli, l'inadeguatezza del Centro islamico è emersa chiaramente nel momento in cui il comune *"ha rinviato la palla al centro, li ha messi in crisi, perché dovevano diventare una fondazione, dovevano specificare chi metteva i soldi, chi fosse a gestire il centro, ecc. Era ai musulmani di tornare con una proposta per rispondere alla domanda del comune di avere un interlocutore capace di responsabilità ... La comunità ha quindi risposto che non poteva dare quelle garanzie"*.

In conclusione, come sintetizza Cocchianella, il problema è che tutto il percorso è stato sbagliato perché non c'è stata nessuna preparazione, nessun dialogo tra componenti religiose, nessun coinvolgimento di giuristi che potessero riportare il dibattito nell'alveo del diritto a professare il proprio culto, né di intellettuali che canalizzassero il dibattito: *"c'è stata tanta improvvisazione"*.

• **Un contesto difficile**

Nel 2007, anno in cui a Bologna è apparsa la notizia che sarebbe stata costruita una nuova moschea, la città, come del resto l'Italia intera, era ancora attraversata dalla paura che derivava dalle immagini delle torre gemelle, di Madrid e Londra. Bologna ha affrontato il tema della moschea, e più generalmente della presenza dell'islam nello spazio pubblico, quando il livello di islamofobia era al suo apice, come sta a dimostrare la semplice constatazione che, sin dall'inizio, il centro di cultura islamica e l'amministrazione comunale hanno dovuto rispondere quasi esclusivamente a questioni legate alla sicurezza, che hanno preso rapidamente il sopravvento su tutto il resto, a cominciare dal diritto al luogo di culto sancito dalla legislazione italiana⁹⁹. Lo stesso protocollo d'intesa che avrebbe dovuto essere firmato dalle parti è stato una dimostrazione evidente di quanto peso avessero i timori legati al terrorismo islamico e alla sicurezza. Per Pedrini, *"dopo l'11/9 la città s'è chiusa a riccio: l'informazione distorta ha accentuato il conflitto ed anche il nostro isolamento"*. Per Cocchianella, il percorso è stato fatto durante un periodo molto negativo, nel momento peggiore per fare una cosa del genere in una società che è totalmente ignorante rispetto all'islam e ai musulmani e immersa nell'islamofobia. Il contesto era tale che, quando gli fu chiesto un parere, Giulio Soravia disse chiaramente ai responsabili del comune che *"bisognava soprassedere, che non era il momento giusto"*

⁹⁸ Mustafà Toumi ha fatto parte della leadership del Centro islamico di Bologna per lungo tempo, prima di trasferirsi a Ravenna, dove ha assunto un ruolo di primo piano nell'islam cittadino. Oggi, a Ravenna, sta per essere terminata la realizzazione di una nuova moschea.

⁹⁹ Come afferma Amodio, sui mass media è evidente "l'inconsistenza di quelli che definiremo in altre condizioni diritti inalienabili, sanciti dalla costituzione. Osservando i dati troveremo conferma di ciò nella rarità in cui ricorrono riferimenti al "diritto ad un luogo di culto": in un corpus di ben 163 articoli, infatti, che pure riguardano la costruzione di una moschea espressamente richiesta proprio per motivi culturali, solo 7 volte vi si fa riferimento (5 volte nella «Repubblica» e 2 nel «Resto del Carlino») mentre 9 volte (rispettivamente 3 e 6 occorrenze) ricorre il concetto di libertà di culto" (2012-2013:21).

per fare certe cose. Non era assolutamente proponibile in quel periodo. Io gli dissi di non andare avanti".

- ***Manca di capitale sociale***

A Bologna, nei primi anni 90, il centro di cultura islamica s'è mostrato molto attivo sulla scena pubblica cittadina, sviluppando diverse forme di collaborazione con attori istituzionali e non. Tra le varie iniziative, va incluso anche un dialogo interreligioso, che è durato fino alla fine degli anni 90, quando è stato ostacolato e delegittimato dal discorso della curia bolognese e dal ripiegamento della comunità islamica su se stessa. Un evento su tutti ha segnato l'ingresso dell'islam sulla scena pubblica locale, il conflitto nella ex – Jugoslavia, durante il quale il Centro di cultura islamica ha mostrato un attivismo importante, riconosciuto pubblicamente da istituzioni e attori sociali della città. L'effervescenza dei primi anni 90 s'è però gradualmente attenuata, mentre il capitale sociale acquisito dai musulmani, e dal centro di cultura islamica di Bologna in particolare, è stato gradualmente disperso. Le varie forme di collaborazione con attori istituzionali e sociali così come il dialogo interreligioso e interculturale sono praticamente cessate agli inizi degli anni duemila, quando il centro s'è trasferito al di fuori delle frontiere della città, la Curia bolognese s'è fatta vettore di un discorso anti-islamico e un discorso manicheo e essenzialista ha pervaso tanto la società italiana quanto parte della dirigenza del centro islamico bolognese. Così, quando nel 2007 s'è aperto il dibattito pubblico sulla moschea, il centro islamico s'è scoperto isolato dal resto della città, innanzitutto da un punto di vista geografico, ma anche da un punto di vista relazionale. In tal senso sono emblematiche le parole dei musulmani stessi, come quelle di Toumi, (*"a Bologna, la collocazione ha fatto tanto, ma in senso negativo, perché ha creato un senso di separazione dalla città"*), di Pedrini (*"pian piano ci hanno isolato" sempre di più, ci hanno mandato fuori dalla città ... Noi non volevamo andare laggiù ... Sono stati loro che ci hanno emarginato fuori dalla città"*). L'isolamento fisico è allo stesso tempo causa ed effetto della perdita del capitale sociale, che si manifesta nell'assenza di rapporti con il resto della città. A Bologna infatti non c'era e non c'è nessuna forma di dialogo interreligioso, mancano iniziative comuni con la società civile o con le istituzioni, come riconoscono gli stessi musulmani. Per Daniele Parracino *"effettivamente non c'è più stato un legame con la città, delle attività verso la città, perché il gruppo dirigente han ridotto l'islam alla preghiera del venerdì ... non s'è mai preoccupato di relazionarsi alla città "*. Da parte sua Yassine, figura emergente del Centro, riconosce che *"il centro è poco aperto alla città. Ci son poche iniziative. Qualche scuola viene, c'è un dialogo con Don Ottani, ma nient'altro. C'è diffidenza, paura, anche perché la moschea è molto lontana dalla città: non ci sono le condizioni. In effetti, non c'è niente, bisognerebbe ripartire da zero ... ci sono solo iniziative isolate"*. L'esito negativo del dibattito pubblico ha provocato un ulteriore isolamento del centro islamico e delle diverse realtà presenti in città, tanto che uno degli assessori intervistati, la comunità non sembra veramente integrata nella città: *"non partecipano e non fanno niente per la città, ma fanno una sola cosa: chiedono"*.

- ***Una "maxi" moschea fuori dalla polis***

In considerazione dell'isolamento di cui soffre il centro islamico, la scelta di costruire la futura moschea di Bologna nel quartiere periferico del Pilastro è stata criticata perché avrebbe

perpetuato la separazione dal resto della città e non avrebbe favorito nuove forme di dialogo e collaborazione. Benché per il comune tale scelta rispondeva ad esigenze legate alla viabilità e allo sviluppo urbanistico della città, ossia a criteri di funzionalità, Cocchianella sostiene che sia stato deciso di fare la moschea al Pilastro, pensando ad un quartiere periferico, dove nessuno si sarebbe interessato alla vicenda, vista la condizione di precarietà già presente: *"S'è detto: è laggiù, fuori dalla città, senza pensare all'impatto che avrebbe avuto su un quartiere già complesso. Quello di fare la moschea fuori la città era una scelta ben precisa, dettata dalla necessità di non disturbare"*.

Oltre alla questione della localizzazione ai margini della città, uno dei punti critici, su cui si sono concentrati gli attacchi degli oppositori, è stato quello delle dimensioni del futuro centro islamico, che nel linguaggio mediatico e nell'immaginario collettivo è presto diventato "la grande moschea di Bologna" o "la maximoschea di Bologna"¹⁰⁰. Le dimensioni iniziali del Centro, poi ridotte a seguito delle proteste, sono un'ulteriore testimonianza della scarsa conoscenza tanto delle reali esigenze e capacità della comunità islamica quanto dell'impatto che una tale opera avrebbe avuto sulla città ed in particolare su un quartiere fragile come quello del Pilastro. Per Ginocchini, da parte di Merola e Malagoli, entrambi legati al quartiere del Pilastro, c'è stata una sopravvalutazione della capacità inclusiva del quartiere, dove ancora oggi - come afferma Chiara Pignaris - *"la moschea viene vissuta come un problema e ... si vede che c'è una certa chiusura da parte del quartiere"*¹⁰¹. Per Pignaris è la struttura sociale di un quartiere composto prevalentemente da cittadini immigrati dal sud d'Italia che in parte spiega la difficoltà ad accettare una nuova presenza: *"mi pare che quelli che si siano radicati da tanti anni, paradossalmente, siano quelli più chiusi, forse proprio perché c'hanno messo tanto a costruirsi la loro identità. Ho visto che quelli più chiusi erano gli immigrati di vecchia generazione"*.

Le dimensioni iniziali della futura moschea, definita dallo stesso Malagoli come un'opera *"impattante"*, testimoniano di un approccio ideologico degli uni e degli altri, ossia della sconnessione con la realtà concreta dei musulmani. L'amministrazione comunale commise *"una grande ingenuità"*, non solo perché non si era resa conto di quanto grande fosse l'opera, ma anche perché dimostrava di non aver chiare quali fossero le reali esigenze dei musulmani che abitavano sul territorio bolognese. Per Soravia, *"da parte dell'amministrazione c'è stato l'atteggiamento per dire perbenista, politicamente corretto: "è giusto e basta, non si discute". Ma poi come si attua questa cosa? perché non basta il permesso di costruire la moschea, no, non basta"*.

Da parte loro, gli stessi musulmani, al di là dell'aspirazione a vedersi concedere la possibilità di costruire un grande centro islamico, non avevano i mezzi organizzativi e le competenze per gestirlo, come dimostra l'incapacità di rispondere a certe richieste del comune. Inoltre non erano in grado di finanziarlo, come dimostra il fatto che oggi, a distanza di soli cinque anni, il centro islamico di Bologna ha difficoltà a pagare le spese correnti del centro (luce, riscaldamenti, acqua, affitto).

¹⁰⁰ Sui termini usati per descrivere "l'invasione" che la moschea avrebbe rappresentato, rimando al già citato lavoro di Amodeo.

¹⁰¹ Chiara Pignaris ha lavorato nel quartiere dove sorge il Centro in qualità di esperta di processi partecipativi.

- **Un dibattito "ideologico"**

Il dibattito pubblico sulla realizzazione di una moschea a Bologna s'è svolto - secondo alcune delle persone intervistate - all'interno di un quadro fortemente ideologico. Innanzitutto la risposta positiva data dall'amministrazione comunale alle richieste del Centro islamico scaturiva non tanto da una conoscenza delle reali condizioni ed esigenze dell'islam e dei musulmani in città, quanto dalla duplice volontà di equilibrare il potere della Chiesa e di favorire l'idea di una città multietnica e plurale. In tal senso Milena Naldi afferma che *"bisogna anche considerare che siamo a Bologna, la città che storicamente è la seconda città della chiesa, quindi una città in cui la presenza della chiesa, benché sia una città comunista, ha un suo peso. Essendo anche una città di sinistra, l'idea ideologica di costruire una moschea era l'idea di dire noi integriamo, noi accogliamo, noi siamo la parte che non ostacola l'intercultura o l'interreligione o quello che ci sta sotto ... ma, se tu affronti questo in termini ideologici "è giusto costruire una moschea perché se è giusto che ci sia una chiesa o ci sia una sinagoga", allora tu semplifichi leggermente e vai a sbattere contro il muro"*. Oltre che dalla volontà di equilibrare il potere delle chiese, l'atteggiamento dell'amministrazione di Bologna sembra partire dalla volontà di aprirsi alla globalizzazione anche in senso umano e culturale, attraverso l'apertura di una moschea. Dietro la grande disponibilità nei confronti del centro islamico, sembra esserci la volontà di apertura alla differenza, di mostrare un elevato senso dell'accoglienza¹⁰². All'ideologizzazione del dibattito hanno sicuramente contribuito coloro che si opponevano alla realizzazione della moschea, a cominciare dalla Curia bolognese fino ai mass media, passando evidentemente per i partiti politici. Per tutti costoro, la realizzazione della moschea, come abbiamo visto, era da leggere all'interno delle relazioni conflittuali tra Islam e Occidente e del *frame* dello scontro di civiltà, con la conseguenza che l'intero dibattito, come la stesura dello protocollo stesso, non hanno fatto che ruotare attorno al tema della sicurezza e dell'invasione. La carica politica e ideologica ha fatto sì che rapidamente il dibattito uscisse dall'ambito locale per entrare in una dimensione nazionale e transnazionale. Diventando l'emblema dell'integrabilità o meno dei musulmani in Italia, Bologna s'è trovata ad affrontare un dibattito slegato dalle dinamiche locali e che aveva a che fare con i rapporti tra Islam e Occidente, con l'ideologia e i legami dell'UCOII, con la "guerra" tra organizzazioni islamiche per la rappresentanza dell'islam nazionale. Come riconosce lo stesso Malagoli, *"probabilmente quello che inficiò un po' il percorso fu che in quel momento diventò una cosa nazionale e quindi ci fu meno serenità nell'affrontare le cose, da parte di tutti ... con i riflettori puntati si fa più fatica ad essere sereni"*.

- **Il ruolo della politica**

Il percorso bolognese è stato interamente gestito dall'amministrazione comunale, con la conseguente estrema politicizzazione del tema della moschea. Molto rapidamente s'è smesso di parlare concretamente del tema specifico, ossia la questione di come garantire il diritto al luogo di culto rispondendo ai timori di una parte della cittadinanza, e s'è imposto un dibattito e a un posizionamento funzionali al confronto politico tra maggioranza e opposizione. I partiti politici sono stati così i veri protagonisti del dibattito sull'eventuale costruzione di una moschea a Bologna, come

¹⁰² Cfr. in proposito Allievi (2010: 48).

dimostrano le cifre fornite da Amodeo sugli attori che sui media hanno espresso le loro opinioni sul tema: 387 volte appaiono attori politici della maggioranza di centro-sinistra e sinistra, 242 attori politici della minoranza di centro-destra e destra, 67 volte rappresentati della Chiesa Cattolica e solo 67 volte rappresentanti dell'UCOII. Come afferma lo stesso Amodeo a conclusione della sua analisi sui media, questo dato, "è sintomo dell'accesa politicizzazione del dibattito, nella misura in cui rivela l'uso costante del riferimento alle responsabilità dei partiti o dei singoli in ogni decisione o discussione riguardante il tema della moschea". La politicizzazione del dibattito hanno quindi avuto come conseguenza immediata l'estromissione dal dibattito dei musulmani stessi, la cui voce sui media locali è stata estremamente marginale: "non è un caso - continua Amodeo - che la dialettica che ha contraddistinto la questione moschea a Bologna sia stata trattata attraverso il riferimento a numerosi attori tra cui politici, rappresentanti di associazioni di cittadini, della Chiesa cattolica e intellettuali ma solo raramente attraverso i rappresentanti di associazioni islamiche e praticamente mai tramite gli stranieri stessi ... possiamo certo osservare l'assoluta mancanza della testimonianza diretta dei fedeli musulmani" (2012-2013:18-20)¹⁰³.

- **NIMBY e partecipazione**

Per Giovanni Ginocchini, *"si son mescolati il tema sicurezza a livello globale e la tipica sindrome NIMBY a livello locale"*, con la conseguenza di un discorso contro la moschea che ha unito residenti e Curia, associazioni locali e partiti politici, cittadini e opinion leader, come Magdi Allam. Secondo Milena Naldi, *"c'era, da parte dell'amministrazione, un processo molto calato dall'alto, che non ha avuto il tempo di essere nemmeno spiegato, ma che ha avuto solo e unicamente il tempo del conflitto, una volta che è stato annunciato. Che era l'ipotesi, come tutti dicevano, della grande moschea"*. In effetti, l'intero processo decisionale ha favorito lo scatenarsi della sindrome NIMBY, in quanto la collocazione spaziale della futura moschea è stata decisa in maniera verticistica, in un confronto ristretto tra rappresentanti del Comune e rappresentanti del Centro islamico, senza alcuna partecipazione cittadina. Le decisioni prese mancavano quindi di legittimità politica e erano inevitabilmente condannate a incontrare una forte opposizione da parte dei cittadini del quartiere in cui avrebbe dovuto sorgere la moschea.

- **Il rapporto tra rappresentanza e rappresentatività**

La conoscenza quantomeno frammentaria delle realtà islamiche bolognesi, dovuta innanzitutto alla mancanza di relazioni e all'assenza di spazi di condivisione, ha provocato una certa sovrapposizione tra il centro islamico e la comunità islamica, con evidenti problemi legati sia alla rappresentanza che alla definizione delle reali esigenze di una comunità variegata e frammentata. Come accennato, a Bologna nel corso dell'ultimo decennio, l'offerta sul mercato religioso islamico s'è così fortemente diversificata, a detrimento della capacità rappresentativa del Centro di cultura islamica, che è diventato uno degli otto centri islamici della città, anche se ancora il più importante.

¹⁰³ Scrive ancora Amodeo che "mentre da parte autoctona registriamo infatti, oltre alle voci dei partiti, quelle della Chiesa e delle associazioni cittadine, per quanto riguarda la popolazione di fede musulmana abbiamo solo pochi rappresentanti UCOII e ancor meno membri di altre organizzazioni (le quali, tra l'altro, presero posizione avversa alla moschea) a dar voce alle loro richieste" (op. cit. 21).

La leadership del centro, presentatasi durante il dibattito sulla moschea come la rappresentante dell'islam in città, in realtà non era più in grado di rappresentare le istanze dell'insieme dei musulmani che abitavano a Bologna e dintorni, per ragioni d'origine geografica, ideologiche e anche generazionali. Come affermano i musulmani stessi, *"non c'è pressoché nessun contatto tra le altre sale di preghiera islamiche della città e il centro di Via Pallavicini"*, che, *"non rappresenta quindi neanche la maggioranza dei musulmani, ma solo una parte"*. Gli stessi rappresentanti delle istituzioni hanno in seguito riconosciuto che *"le sale di preghiera si ignorano tranquillamente"* e che il centro *"non è rappresentativo dell'insieme dell'islam cittadino"*. Per Fausto Amelli, *"il politico tendeva a semplificare con l'illusione di un potere, ossia "se parlo con i rappresentanti, allora possiamo decidere", commettendo degli errori grossolani che nessun italiano avrebbe accettato ... s'è confusa la rappresentazione con la rappresentanza. Allora, avere al tavolo degli interlocutori stranieri dava legittimazione al politico. Per avere questo, il politico legittimava soggetti che non rappresentavano nulla e questo ha creato il grande equivoco. E questo è molto grave ... L'errore dei nostri politici è stato quello di rendere rappresentanza quello che era solo rappresentativo"*. La conseguenza è stata che, nel dibattito sulla futura moschea, il Comune ha finito per non interpellare nessun'altra sala di preghiera islamica, legittimando così l'idea controversa che la futura moschea fosse quella dell'UCOII e non della città di Bologna, come afferma esplicitamente lo stesso Malagoli: *"noi non abbiamo avuto altri della comunità musulmana che ci hanno richiesto altri luoghi che non fossero quelli richiesti dall'UCOII. Abbiamo avuto solo quella richiesta. E non s'è aperta un'interlocuzione con gli altri pezzi, che nella città c'erano già, di musulmani aderenti ad altre branche dell'islam di aprire un'interlocuzione perché anche loro volevano fare altri posti"*.

La questione della rappresentanza e della rappresentatività non si limita al solo fatto che il Comune non abbia mai coinvolto le altre sale di preghiera presenti in città, ma riguarda anche il grado di coinvolgimento dei musulmani del Centro islamico. Infatti, l'amministrazione comunale ha interloquito esclusivamente con tre rappresentanti del Centro di cultura islamica, mentre i musulmani del Centro non sono mai stati coinvolti nei dibattiti pubblici, tanto che è poi emersa una certa frattura tra i portavoce e i musulmani del centro. Il percorso non ha quindi contribuito ad alcun empowerment, né individuale né collettivo, dei musulmani della città, che hanno partecipato come degli spettatori ad un dibattito sulla moschea e sul loro essere cittadini di Bologna.

Il percorso intrapreso a Bologna non ha quindi contribuito, né ha cercato di farlo, a costruire un legame tra la comunità musulmana locale e la città; non ha spinto la comunità ad aprirsi, né la città ad includere, con la conseguenza di un dibattito che ha rinforzato la chiusura degli uni e degli altri.

Il caso di Firenze

10. Breve storia dell'Islam cittadino

La storia recente dell'Islam fiorentino comincia nel 1991, quando una quindicina di studenti musulmani si vide concedere una stanza per pregare da parte dell'associazione d'ispirazione cattolica Centro Studi Internazionale Giorgio La Pira¹⁰⁴. In poco tempo il numero di fedeli cresce e viene fondata la *Comunità Islamica di Firenze e Toscana*, che abbandona lo spazio ormai stretto concesso dal Centro La Pira e apre una sala di preghiera in Via S. Egidio, nel centro storico della città. Da allora, il centro islamico è passato da un locale all'altro, fino ad arrivare nell'attuale sede, quella di via Borgo Allegri, che si trova sempre nel centro cittadino. Situata in una rimessa, quella che comunemente viene chiamata *la moschea di Borgo Allegri* è frequentata da una capienza di poco meno di 500 persone, ma durante la preghiera collettiva del venerdì arriva ad accogliere circa un migliaio di fedeli. La capacità d'attrazione della moschea deriva non solo dalla sua collocazione nel centro città, dove lavorano numerosi immigrati, ma anche dal fatto che accoglie persone di diversa origine linguistica, etnica, nazionale e ideologica, una varietà che si riflette nella composizione del direttivo che gestisce la moschea. Il presidente del direttivo è il carismatico Elzir Izzeddin, che è anche l'imam della moschea e, dal 2010, Presidente nazionale dell'UCOII, l'organizzazione alla quale aderisce la Comunità Islamica di Firenze e Toscana¹⁰⁵.

Nel corso degli anni, la moschea di via Borgo Allegri è stata affiancata da altre due sale di preghiera. La prima in ordine temporale è la moschea di Sorgane, aperta verso la metà degli anni '90, che si trova nella zona sud della città. Frequentata principalmente da magrebini, la moschea di Sorgane può essere definita una moschea d'ispirazione salafita e, agli inizi degli anni 2000, è stata al centro di polemiche per l'arresto dell'imam e altri frequentatori della moschea accusati di essere legati al terrorismo di matrice islamica. La terza sala di preghiera è quella che si trova nel campo Rom del Poderaccio ed è legata alla nascita e al radicamento della comunità Rom nella periferia sud-ovest di Firenze¹⁰⁶. Situata in un piccolo edificio costruito specificatamente come moschea grazie a risorse del Fondo Sociale Europeo, quella del Poderaccio è quindi una moschea con caratteristiche particolari, innanzitutto perché legata al sufismo della comunità Rom.

¹⁰⁴ <http://www.centrointernazionalelapira.com>

¹⁰⁵ Arrivato in Italia nel 1991 per studiare in una scuola di moda, il palestinese Elzir Izzeddin è rapidamente diventato una figura centrale prima dell'Islam fiorentino e toscano, e poi dell'Islam nazionale.

¹⁰⁶ Nel campo del Poderaccio, che esiste dal 1988, risiedono cittadini Rom che provengono dalla ex Jugoslavia (Macedoni, Kosovari, Bosniaci e altri) giunti a Firenze a seguito della guerra dei Balcani. Fino al 2004 nel campo è stata attiva una Moschea di circa 30 metri quadri realizzata direttamente dagli abitanti del campo. Nell'ambito di una politica di superamento dei campi nomadi che ha condotto alla realizzazione di due villaggi con casette per circa 80 di famiglie (circa 400 persone), è stata realizzata anche una piccola moschea dotata anche di cannelle d'acqua per le abluzioni rituali che precedono la preghiera.

Nonostante le tre sale di preghiera, di cui due di piccole dimensioni, a Firenze esiste un evidente problema di spazi in cui accogliere i fedeli di religione islamica¹⁰⁷. Infatti, i musulmani che pregano nella moschea di Borgo Allegri sono costretti a fare due turni di preghiera e, nonostante ciò, finiscono per pregare anche al di fuori della moschea, sui marciapiedi circostanti. La presenza della moschea nel quartiere non ha però mai creato particolari problemi d'ordine pubblico o manifestazioni d'intolleranza, ma resta il problema dell'inadeguatezza dei locali.

Per quanto riguarda i numeri, a Firenze, secondo i dati della Fondazione Michelucci¹⁰⁸ e quelli forniti più recentemente dal Dossier statistico sull'immigrazione del 2012, i musulmani sarebbero circa diecimila, mentre in tutta la provincia sarebbero circa trenta mila, di cui circa il 10% praticanti e solo 3000 con la cittadinanza italiana¹⁰⁹. In base ai dati ISTAT¹¹⁰, gli stranieri residenti a Firenze al 1° gennaio 2011 erano 50.033 e rappresentavano il 13,5% della popolazione residente (nel 2004 erano 27.972, pari al 7,6% della popolazione residente). Di questi il 41,8 erano europei, il 27,8% asiatici, il 16,8 sudamericani e il 13,5% africani. Tra le comunità nazionali a maggioranza musulmana, ci sono innanzitutto gli albanesi (5.281 persone, pari al 10,56% degli stranieri), seguiti dai marocchini (2.093, pari al 4,8%), dagli egiziani (1.237, pari al 2,47%), dai senegalesi (763, pari al 1,52%), dai bengalesi (521, pari al 1,04%) e via via gli altri.

10.1. Una moschea iscritta nel tessuto cittadino

Fin dai primi anni d'esistenza la Comunità Islamica di Firenze s'è mostrata molto attiva, conquistandosi l'attenzione ed il rispetto del resto della città. In particolare, la moschea di Borgo Allegri ha avviato già da metà degli anni novanta un dialogo interreligioso che è andato intensificandosi nel corso degli anni. Tale dialogo con le altre confessioni religiose s'è manifestato tramite la partecipazione alle iniziative del centro diocesano per il dialogo interreligioso, l'adesione alla Consulta comunale per il dialogo con le religioni e alla Consulta regionale per il dialogo interreligioso. A queste iniziative, se ne sono aggiunte altre più culturali, come la presenza ai dibattiti sul dialogo interculturale e la promozione di attività volte all'apertura della moschea alla città (visite guidate alla moschea sia per adulti che per le scolaresche tramite il progetto "Chiavi della città" e presentazioni di libri, adesione alle attività del progetto "Dì di festa" di Unicoop con visite, laboratori e degustazioni presso moschea e sinagoga, e al progetto "Firenze insolita"). Forme di collaborazione e di dialogo hanno così stato poi costruite con organizzazioni non governative, fondazioni, università e istituzioni. A queste ci sono da aggiungere i corsi di lingua araba per italiani e il corso d'italiano per

¹⁰⁷ Ogni anno, per la festa di fine del ramadan, ai musulmani di Firenze viene concesso un campo sportivo dove si radunano tra i 5000 e i 7000 fedeli provenienti dalle tre sale di preghiera della città.

¹⁰⁸ Cfr. www.michelucci.it. Secondo i calcoli fatti da Sociolab, che si basano sui dati forniti dell'anagrafe del Comune di Firenze, si può ipotizzare una presenza di circa 11.000 cittadini di fede musulmana residenti a Firenze, ma si ipotizza anche che la presenza reale sia comunque superiore, in quanto i dati dell'anagrafe non prendono in conto i musulmani in attesa di residenza, coloro che hanno già ottenuto la cittadinanza italiana, i convertiti ed infine gli irregolari.

¹⁰⁹ Secondo il Dossier statistico immigrazione 2012 di Caritas e Migrantes, le persone d'origine musulmana in Toscana sarebbero 98.769, il 32% degli stranieri residenti, con un'incidenza sulla popolazione residente pari al 10,8%, e provengono per il 14% dall'Albania, per il 7,8% dal Marocco e per il 2,1% dal Senegal.

¹¹⁰ <http://www.tuttitalia.it/toscana/77-firenze/statistiche/cittadini-stranieri-2011>

uomini e donne immigrati. Come si può leggere nell'intervento della Comunità nel rapporto sul percorso partecipativo, è in questa politica dell'associazione che *"rientra anche la domanda di finanziamento di un percorso di partecipazione sulla realizzazione di una Moschea a Firenze ai sensi della l.r. 69/07. La scelta di condividere con la città un percorso di riflessione sulla futura moschea nasce, secondo le intenzioni dei rappresentanti dell'associazione "Comunità Islamica di Firenze e Toscana", come scelta di dialogo e di inserimento a pieno titolo nel dibattito culturale della città e come passaggio importante del percorso comune delle tre comunità fiorentine finalizzato alla realizzazione di un luogo di culto islamico dignitoso e riconoscibile"*¹¹¹.

11. Il percorso partecipativo

Le ragioni che hanno spinto la comunità islamica a richiedere la realizzazione di una "moschea ad hoc" sono sia di ordine pratico che legate ad un bisogno di riconoscimento sociale. Da un punto di vista pratico, c'è la necessità di uno spazio adeguato e sufficientemente ampio per ospitare i fedeli. Ma ancora più importanti appaiono le motivazioni di altra natura, come affermato esplicitamente nel report *"la presenza di un edificio di culto islamico in città, non necessariamente monumentale ma sicuramente riconoscibile, avrebbe un valore simbolico molto importante per tutti i "fiorentini di fede islamica": sarebbe l'affermazione visibile del riconoscimento della propria presenza in quanto parte integrante della città, il segno tangibile dell'inserimento della comunità nel tessuto sociale e culturale di Firenze"*.

È dunque a partire da tali motivazioni che la Comunità islamica di Firenze e Toscana ha fatto richiesta all'Autorità regionale per la partecipazione¹¹² di un finanziamento per un percorso partecipativo nell'ambito della legge regionale 69/2007, che prevede il finanziamento di percorsi di partecipazione per coinvolgere i cittadini nelle decisioni pubbliche¹¹³. Come scritto nel report introduttivo al percorso partecipativo, *"obiettivo del percorso di partecipazione è aprire un confronto pubblico, che coinvolga vecchi e nuovi residenti, cittadini musulmani e non, sul tema della realizzazione di una moschea a Firenze facendo emergere bisogni, aspettative, timori e priorità di ciascuno. Le raccomandazioni che emergeranno al termine del processo di ascolto e coinvolgimento della cittadinanza potranno offrire alla Comunità islamica di Firenze e all'amministrazione comunale elementi utili a supporto delle scelte che queste saranno chiamate a compiere sulla questione"*. Una

¹¹¹ Tutti i documenti relativi al percorso partecipativo sono all'indirizzo www.unamoscheaperfirenze.it, dove è possibile avere una panoramica completa di tutto il percorso, che è stato denominato *"Una moschea per Firenze. È possibile parlarne senza alzare la voce?"*, a testimonianza della volontà di costruire un approccio pacato e razionale

¹¹² L'Autorità regionale per la partecipazione (www.consiglio.regione.toscana.it/partecipazione) è stata istituita nel 2007 con l'incarico di selezionare e finanziare i percorsi partecipativi.

¹¹³ La legge prevede che possano accedere ai finanziamenti enti locali, scuole, associazioni e comitati di cittadini. Questi ultimi possono fare richiesta di finanziamento a condizione che raccolgano un numero sufficiente di firme di residenti sul territorio interessato. In questo quadro la Comunità islamica di Firenze ha raccolto oltre 2.000 firme, pari allo 0,5% degli abitanti, per richiedere il sostegno della Regione ad un progetto di informazione e partecipazione sul tema della realizzazione di una moschea a Firenze ed ha così ottenuto un finanziamento record di 75 mila euro. In effetti, generalmente l'Autorità per la partecipazione accorda un massimo di 30 mila euro per percorso partecipativo. Sui processi partecipativi, cfr. Floridia (2013).

volta ottenuto il finanziamento, la Comunità islamica ha deciso di affidare l'organizzazione e la gestione del percorso partecipativo a Sociolab, un consulente esperto in metodologie della partecipazione e della mediazione¹¹⁴.

Iniziato praticamente con la diffusione di un bozzetto di una futura moschea a Firenze, che ha provocato una reazione indignata anche presso coloro che erano favorevoli alle richieste della comunità islamica, il percorso partecipativo "una moschea per Firenze", che si è svolto nell'arco di nove mesi tra la fine del 2011 e i primi mesi del 2012, è stato strutturato in tre fasi: conoscitiva, di ascolto e deliberativa. Nella prima sono state realizzate interviste a 65 opinion leader o persone diversamente interessate al tema, tra cui intellettuali e accademici (12), rappresentanti di partiti politici (20), rappresentanti di altre confessioni religiose (10), oltre ad alcuni membri della comunità islamica. Tali interviste avevano lo scopo esplicito di tracciare un quadro completo ed eterogeneo delle opinioni e così *"problematizzare il tema all'interno di aspetti sociali, politici, urbanistici, di dialogo con la città"*; indirettamente hanno avuto la funzione di definire i contorni del dibattito, spingendolo verso una "razionalizzazione" che, come vedremo, è all'origine di una certa selezione dei partecipanti. I 65 opinion leader hanno inoltre "eletto" cinque degli otto membri del tavolo di garanzia, scelti in quanto persone giudicate "autorevoli e indipendenti"¹¹⁵. Nella prima fase è stato infine svolto un importante lavoro d'informazione sia sui media locali che attraverso la realizzazione di materiale informativo che è stato ampiamente distribuito e pubblicizzato, allo scopo di massimizzare la partecipazione dei cittadini¹¹⁶.

La seconda fase, definita d'ascolto, è stata quella in cui è iniziato il coinvolgimento dei cittadini nel dibattito¹¹⁷. Sono infatti stati organizzati cinque incontri pubblici, in ognuno dei cinque quartieri della città, ai quali hanno preso parte i cittadini interessati, allo scopo di far emergere criticità, dubbi, curiosità, opportunità in relazione all'ipotesi della realizzazione di una moschea a Firenze. Gli incontri, svoltisi ogni due settimane presso le sedi dei rispettivi Consigli di quartiere, sono stati aperti da un breve saluto di Izzeddin Elzir - presidente dell'associazione Comunità Islamica di Firenze e Toscana e da una presentazione con cui Sociolab illustrava la struttura e gli obiettivi del

¹¹⁴ Per una visione del lavoro svolto da SocioLab vedere www.sociolab.it.

¹¹⁵ Il Tavolo di Garanzia è stato esplicitamente richiesto dall'Autorità regionale con il compito di garantire la trasparenza delle spese connesse al finanziamento ottenuto e di validare gli strumenti informativi e garantire la trasparenza e l'inclusività di tutte le fasi. I membri scelti testimoniano dell'importanza attribuita al percorso: Franca Alacevich (Università di Firenze), Anna Benvenuti (Università di Firenze), Antonina Bocci Bargellini (Reti di solidarietà Quartiere 1), Franco Cardini (Università di Firenze), Mario Primicerio (Università di Firenze). Oltre a questi ci sono i membri che porteranno il punto di vista delle altre confessioni religiose: Marco Ricca (membro elettore della Chiesa valdese di Firenze) per la Chiesa valdese e metodista, Hulda Libermanome (giornalista) indicata dalla comunità ebraica e Marco Bontempi (Università di Firenze) che porterà un punto di vista espressione del mondo cattolico. Infine, hanno preso parte al Tavolo in qualità di invitati permanenti l'assessore del Comune di Firenze Cristina Giachi in quanto titolare della delega alle Pari opportunità, Mohamed Bamoshmoosh (medico cardiologo) in quanto rappresentante dell'associazione Comunità islamica di Firenze e Toscana che ha promosso il percorso e Rodolfo Lewanski, che presiede l'Autorità regionale della partecipazione.

¹¹⁶ Gli strumenti informativi prodotti sono di diverso tipo, a cominciare dal sito che ha accompagnato tutto il percorso e che è stato parte integrante dello spazio di discussione. Cfr. a tal proposito il rapporto finale da pp.3-6.

¹¹⁷ Per un'analisi dei singoli incontri e sull'insieme degli incontri di quartiere cfr. il *"Report sintetico degli incontri di quartiere"* - www.unamoscheaperfirenze.it.

percorso. Riunitisi in tavoli di lavoro, moderati dai facilitatrici di Sociolab, i partecipanti hanno lavorato all'esame di criticità e opportunità e hanno avuto modo di confrontarsi tra loro e con alcuni membri della comunità islamica. Agli incontri di quartiere hanno partecipato circa 180 cittadini, tra i cittadini nati in Italia (70%) e cittadini nati in un paese estero (30%). La maggior parte ha partecipato a titolo individuale (82%), mentre solo il 18% ha partecipato in quanto membri di partiti, istituzioni religiose e associazioni. Bisogna sottolineare che il numero di cittadini coinvolti negli incontri di quartiere è andato inesorabilmente diminuendo, in concomitanza con la minore attenzione data dai media al percorso partecipativo. Durante questa fase è iniziato anche un lavoro all'interno della Comunità islamica, attraverso un ciclo d'incontri interni alla comunità, ai quali hanno partecipato circa 40-45 musulmani provenienti dalle tre sale di preghiera della città. Tali incontri, facilitati da Sociolab, hanno permesso di allargare il numero di musulmani coinvolti nel percorso partecipativo ed hanno rappresentato un *"momento di formazione alla cittadinanza"* dei membri della comunità, che - secondo quanto riportato nel report finale (pp. 11) - *"ha consentito ai membri della comunità di prepararsi a rispondere alle richieste di chiarimento provenienti dall'esterno e al confronto con punti di vista 'altri'"*.

Infine, alla fase deliberativa, su esplicita richiesta dell'Autorità regionale, ha preso parte un campione rappresentativo di 108 cittadini residenti nella città di Firenze, 81 estratti a campione dalle liste anagrafiche del Comune e 27 membri della comunità islamica. I cittadini che hanno accettato di partecipare all'ultima fase del percorso si sono incontrati tre volte per discutere e confrontarsi sul tema della moschea, con l'obiettivo di fornire alla Comunità Islamica e all'amministrazione comunale una serie di criteri e raccomandazioni su *"dove"* e *"come"* realizzare una moschea nella città di Firenze. Durante questa fase, con il contributo di un'equipe di architetti della facoltà di Architettura, sono state proposte diverse localizzazioni per la futura moschea, dando così più concretezza al dibattito nei tavoli di lavoro¹¹⁸. I cittadini che hanno partecipato a quest'ultima fase, selezionati non senza difficoltà con il contributo dell'Università di Siena, erano per il 58% donne, per l'82% con una età pari o superiore ai 45 anni e con un alto livello di scolarizzazione (44% di diplomati, 45% di laureati e un 16% di titoli post laurea).

11.1. Gli esiti dei percorsi partecipativo

Il percorso, al quale hanno partecipato in totale circa 400 persone, ha prodotto delle posizioni piuttosto condivise, sia per quel che riguarda le opportunità che le criticità di un'eventuale realizzazione di una moschea in città. In generale, la moschea viene immaginata come un luogo della città e non dei soli musulmani: i cittadini - come si può leggere nel rapporto conclusivo - *"piuttosto che allontanare e nascondere intendono conferire riconoscibilità e visibilità alla moschea perché ritengono che questa scelta possa essere garanzia di benessere per l'intera città"*.

In particolare, secondo i partecipanti, la realizzazione di una moschea è giudicata come un'opportunità per la città qualora si riesca a creare un luogo di culto degno per la Comunità

¹¹⁸ Il rapporto stilato da cinque architetti, coordinati dal Prof. Saverio Mecca, è disponibile sul sito del percorso: http://www.unamoscheaperfirenze.it/documenti/1329745451ARCHITETTURA_IPOTESI_DI_LOCALIZZAZIONE_DELLA_MOSCHEA-web.pdf

islamica, un luogo d'incontro tra culture per tutta la città ed un luogo d'interesse architettonico. Praticamente tutti i partecipanti riconoscono la necessità di un luogo di culto adeguato per i musulmani, anche dal punto di vista delle dimensioni. Un edificio *"unico, grande e bello"*, tra l'altro, favorirebbe l'integrazione e la risoluzione di eventuali conflitti o problematiche legate alle convivenza ed avrebbe un valore ancora più importante per le seconde generazioni. La realizzazione di una moschea, intesa come *"luogo d'incontro e promozione sociale"* e non come semplice luogo di culto, è vista come un'opportunità perché favorirebbe *"un'osmosi tra culture"*, sarebbe *"fonte d'arricchimento culturale per la città"*, *"un'occasione di rinnovamento"* nel solco della tradizione fiorentina, ecc. Tra le criticità è emersa innanzitutto una preoccupazione rispetto all'attuale situazione, giudicata inadeguata, ma anche timori relativi alle relazioni della comunità islamica con la città e alle relazioni intramusulmane. Molte sono poi i timori relativi al ruolo della donna dentro la comunità islamica, al fatto che la moschea possa contribuire ad una chiusura della comunità in se stessa, alle questioni legate alla sicurezza, alla concentrazione dei musulmani in un'unica area ed infine alla viabilità.

Dalle valutazioni sulla localizzazione della futura moschea, basate sul lavoro dell'équipe di architetti, emerge che *"i partecipanti immaginano una moschea bella e qualificante per la città non tanto e non solo per mostrare accoglienza alla comunità quanto perché ritengono che solo a quelle condizioni l'intervento costituisca un valore aggiunto per la città"* (pp.19). Relativamente alla collocazione nella geografia urbana fiorentina, nel rapporto finale, si può inoltre leggere che *"con l'obiettivo di dare vita ad luogo che possa definirsi come un elemento di valore per la città nel suo insieme, i partecipanti invece di identificarla come esigenza specifica di una sola comunità religiosa e ridimensionarne l'impatto - collocandola ai "margini" fisici della città e dell'immaginario cittadino - hanno dato indicazioni perché questa sia interpretata come un luogo visibile e fruibile da tutti i cittadini, perché essa non venga collocata in periferia, in un quartiere socialmente fragile, in un luogo nel quale possa trasformarsi in un ghetto o così essere percepita"* (pp.20).

Infine, è opportuno elencare brevemente i criteri stabiliti alla fine del percorso partecipativo sul "dove" e "come". Per quanto riguarda il "dove" sono stati individuati i seguenti criteri:

1. Il criterio più condiviso è che la moschea si inserisca in quartiere caratterizzato da tessuto associativo, apertura culturale e sociale che renda possibile e faciliti l'interazione tra la moschea e la città;
2. Che sia accessibile con mezzi pubblici e privati;
3. Che sia inserita in un quartiere non congestionato da funzioni e flussi di traffico;
4. Che sia occasione di recupero di aree e strutture dismesse;
5. Che la moschea sorga in un'area che sia capace di valorizzare l'intervento.

Per quanto riguarda il "come" sono stati invece individuati i seguenti criteri:

1. Che venga garantita la qualità progettuale mediante un concorso di idee internazionale;
2. Che sia un luogo ampio adatto ad ospitare funzioni sociali e culturali aperte alla città;
3. Che sia dotato di uno spazio all'aperto che svolga proprio la funzione di luogo di incontro;

4. Che sia visibile e riconoscibile.
5. Che sia realizzato in tempi ragionevoli.

Infine, i cittadini che han preso parte al percorso chiedono che si proceda verso un'effettiva realizzazione della moschea. Per far ciò auspicano che il comune dia risposte concrete alla comunità islamica in termini di procedure urbanistiche da seguire e pareri sull'effettiva fattibilità, in modo da poter andare verso un superamento delle sale di preghiera attuali, unanimemente giudicate inadeguate. Alla Comunità chiedono invece che la moschea sia un luogo di apertura e dialogo e che tanto la realizzazione quanto la gestione della moschea siano basate su una totale trasparenza sui finanziamenti.

11.2. Posizioni ed evoluzioni degli attori in campo

Il percorso partecipativo è stato senza dubbio al centro del dibattito sull'eventuale costruzione di una moschea a Firenze, ma non è stato l'unico spazio in cui i diversi attori e le diverse posizioni si sono manifestate. Da una parte perché, come vedremo in seguito, tempi, forme e procedure hanno reso il percorso uno spazio al quale hanno partecipato principalmente persone in grado di argomentare razionalmente e discorsivamente i loro punti di vista e, più in generale, persone fondamentalmente favorevoli alla realizzazione di una moschea in città; dall'altra semplicemente perché alcuni attori han preferito non intervenire direttamente nel percorso, ma limitarsi a influenzarlo dall'esterno attraverso interventi pubblici o il semplice silenzio.

- **Musulmani**

La comunità islamica di Firenze è stata all'origine del percorso "una moschea per Firenze" e, partecipando attivamente alle tre le fasi, ne è stata uno dei principali protagonisti. La comunità islamica è arrivata al percorso partecipativo a seguito di un lungo tragitto, cominciato agli inizi degli anni 90, che via via ne ha fatto un attore sociale del tessuto urbano fiorentino, ma è stato proprio il percorso intrapreso nel 2011 ad imprimere un'evoluzione sia all'interno della comunità che all'esterno, nella relazione con la città. Infatti, negli anni che precedono il percorso partecipativo, la comunità islamica è stata quasi esclusivamente rappresentata dal suo leader carismatico, Elzir Izzeddin, che nel corso della sua vita fiorentina ha stabilito importanti relazioni interpersonali e ha avuto un ruolo attivo all'interno della vita sociale, politica e religiosa della città. La stima pubblica di cui gode Izzeddin, riscontrata presso tutte le persone intervistate, testimonia delle sue capacità relazionali, di un approccio dialogante e di una visione di quel che dovrebbe essere in futuro il ruolo ed il posto dei musulmani nella città di Firenze e più generalmente in Italia. La sua centralità è testimoniata dal fatto che la comunità islamica è stata spesso identificata con quello che viene definito il suo "imam", ma testimonia anche di un limite importante nella relazione tra la città di Firenze e l'insieme della comunità, che risulta ancora poco presente nello spazio pubblico e poco implicata nella vita cittadina. Il percorso partecipativo nasce praticamente da un'iniziativa dello stesso Elzir Izzeddin, alla quale la maggior parte degli altri musulmani hanno inizialmente guardato con sospetto o in termini funzionali, cioè in vista di un'eventuale acquisizione di risorse. È stato in particolare il numero due della moschea di Borgo Allegri, il dottor Bamoshmoos, ad esprimere dei

dubbi su un percorso per il quale, a suo avviso, *"la comunità islamica non era ancora pronta, in quanto non ancora matura per un confronto con la città"*¹¹⁹. Ma è stato proprio il percorso partecipativo a provocare un'evoluzione tanto all'interno della comunità islamica che nella sua relazione con il resto della città; in particolare, come vedremo in seguito, ha permesso un *empowerment* individuale e collettivo, che, come scrivono Talpin e O'Miel, *"è stato una (divina) sorpresa per la comunità stessa, che non si aspettava una cosa del genere"*.

Il percorso partecipativo ha innanzitutto portato i responsabili delle tre sale di preghiera di Firenze ad incontrarsi e confrontarsi non solo sul tema di una eventuale futura moschea, ma anche sul significato dell'essere comunità a Firenze. Per la prima volta, i responsabili delle tre sale di preghiera hanno lavorato insieme, attraverso il confronto e lo scambio, con un esito non scontato, come una conoscenza e un riconoscimento reciproco, e, ancora più importante, la possibilità di presentarsi sulla scena pubblica in quanto comunità. Non previste inizialmente, sono state organizzate delle riunioni interne alla comunità con lo scopo di presentare il funzionamento e gli obiettivi del percorso partecipativo. Ma fin da subito queste riunioni, alcune delle quali messe a punto con il sostegno di Sociolab, hanno rappresentato per i musulmani uno spazio inedito di riflessione su se stessi, sui propri bisogni e sulle proprie paure. Le riunioni interne, insieme agli incontri pubblici fatti nel quadro del percorso partecipativo, hanno cioè contribuito a formare la comunità islamica fiorentina, come afferma lo stesso Izzeddin: *"grazie a questo processo, per la prima volta, abbiamo lavorato insieme, uniti. Ciò ha permesso di creare una leadership unica nella comunità. Questo dispositivo non è solo un'occasione per creare coesione nella città, ma anche nella nostra comunità"*¹²⁰.

Nonostante ciò, e malgrado la sostanziale unità mostrata nel dibattito pubblico, i vari incontri interni e quelli fatti nel quadro del percorso partecipativo hanno messo in evidenza anche alcuni punti di differenziazione, in particolare rispetto alla localizzazione e al ruolo della futura moschea. Infatti, mentre la moschea di Borgo Allegri soffre la mancanza di spazi e rivendica un riconoscimento sociale e politico, le altre due sale di preghiera non sono vittime di sovrappopolamento e non fanno del riconoscimento politico e sociale una priorità. Ne consegue che, come sottolineano Talpin e O'Miel, i rappresentanti delle sale di preghiera del Poderaccio e di Sorgane, pur essendo apertamente a favore della realizzazione di una moschea in città, affermano chiaramente che questa non deve andare a sostituire le loro.

• **Istituzioni pubbliche**

In base alla legge regionale 69/2007, prima di concedere alla Comunità islamica il finanziamento per la realizzazione di un percorso partecipativo, l'Autorità regionale sulla partecipazione ha chiesto e ottenuto parere positivo da parte del Comune di Firenze, che è titolare della capacità decisionale sul tema¹²¹. Malgrado sia il destinatario principale del percorso partecipativo fiorentino, il Comune di Firenze non è però stato un protagonista del dibattito pubblico

¹¹⁹ Il dott. Bamoshmoos è stato il rappresentante della Comunità durante il percorso partecipativo.

¹²⁰ Citazione presa dal paper di Talpin e O'Miel, pp.33

¹²¹ Secondo l'assessore Giachi, *"per la moschea, appunto, è stato difficile far capire che per noi non sarebbe stato dirimente qualunque esito che fosse stato raggiunto dal processo. Proprio perché la legge prevede che le amministrazioni si adeguino o motivino la loro opposizione al risultato emerso"*.

che ha coinvolto la città, ma ha apertamente assunto un ruolo defilato. In particolare, il sindaco Matteo Renzi, attivo protagonista della scena politica nazionale, non s'è mai espresso pubblicamente sull'eventuale realizzazione di una moschea a Firenze, lasciando la scena all'assessore con delega alle pari opportunità, Cristina Giachi. Oltre a far parte del Tavolo di Garanzia, l'assessore Giachi ha partecipato ad alcuni degli incontri fatti nei quartieri e alla presentazione finale dei risultati del percorso partecipativo, che hanno così avuto indirettamente una legittimazione istituzionale. La posizione dell'amministrazione comunale è nelle parole dell'assessore stesso: *"noi non abbiamo tra le nostre priorità quella di promuovere la costruzione della moschea, però abbiamo l'apertura, e l'abbiamo dimostrato in tutti i modi, a raccogliere qualsiasi iniziativa venga in questo senso ... non è che noi possiamo prendere l'iniziativa politica di costruire una moschea, dopodiché tutto il resto che possiamo fare lo facciamo, accettiamo il dibattito, cerchiamo luoghi, valutiamo le opzioni, ecc."*

La scelta dell'amministrazione comunale di assumere un ruolo defilato è stata dettata - secondo le parole dello stesso assessore Giachi - non solo dal fatto che il Comune era il destinatario del processo di partecipazione, ma anche dal fatto che un *"maggiore coinvolgimento avrebbe voluto dire sterzare continuamente la discussione su di noi. Io non andavo neanche ai tavoli, perché ho visto che non appena mi presentavo diventava la rivendicazione contro il comune, non si parlava più della cosa ... appena c'entravamo noi, diventava il pretesto per parlare di Renzi. Non si sarebbe più parlato della moschea"*.

In tal senso va anche il giudizio di Franca Alacevich, presidente della Facoltà di Scienze politiche, che ha fatto parte del tavolo di garanzia: *"l'assenza del comune ... in realtà è un'assenza voluta ... perché il processo partecipativo e il processo decisionale son due cose diverse. Ecco la partecipazione del comune, che è stato un problema costante, l'avrebbe enfatizzato. La leggo come una cosa non negativa e che è stata studiata a tavolino. ... e la loro presenza avrebbe snaturato un po' questo processo. ... Essendo un processo partecipativo e non decisionale, il comune che ci sarebbe stato a fare? Non ci doveva stare. Secondo me non era giusto che ci fossero"*.

Quello che è emerso prima, durante e dopo il percorso partecipativo è quindi un atteggiamento d'apertura, ma non d'assunzione diretta dell'iniziativa: *"la nostra posizione - afferma l'assessore Giachi - è sempre stata quella di dire: non c'è nessuna possibilità d'impedire la produzione di una moschea. Io, come amministrazione di Firenze, posso aver da dire su dove, come, a quali condizioni"*. L'amministrazione comunale ha sempre ribadito che gli esiti del percorso non sarebbero stati vincolanti, in quanto *"la partecipazione ... non si sostituisce alla decisione"*. Inoltre, come afferma lo stesso assessore, è sempre stata chiara la portata del dibattito pubblico sulla moschea: *"non è che è tu ti fai la tua parrocchietta ad un tuo angolo della strada, ma se tu vuoi un'operazione che ha una levatura culturale di questa portata, ti devi attrezzare. Quello che è in gioco è la visibilità, la riconoscibilità"*. Ne deriva che, secondo l'amministrazione, l'eventuale futura moschea dovrebbe essere non una cosa isolata, non un ghetto, ma un'opera che sia frutto di un concorso internazionale con i migliori architetti del mondo, perché *"se è la moschea di Firenze noi la vogliamo bella, che sia conforme alla vostra immagine, ma che porti il segno del luogo dov'è"*.

Ma perché la moschea si possa fare, secondo l'assessore, *"il livello della performance di chi chiede l'integrazione deve salire. Non è soltanto battere i piedi e dire io son minoranza e quindi mi devi riconoscere. No. Anche il tuo essere minoranza deve assumere una certa qualità"*.

Secondo numerosi protagonisti del dibattito pubblico, inclusi alcuni dei musulmani, la scelta della giunta comunale di mantenere un basso profilo durante il percorso partecipativo è stata invece dettata dalla volontà di non assumersi responsabilità dirette e così procrastinare una decisione che avrebbe potuto essere utilizzata elettoralmente contro il sindaco della città. In tal senso è chiara la critica di Corrado Marcetti, direttore della Fondazione Michelucci : *"la partita si gioca sul sì non operativo. Le forze politiche, né il Pd né il PDL, chi dirà non un grande edificio ma piccole moschee, chi dirà sì senz'altro ma, ecc. ma non scatta il processo operativo. È qui la partita. È, questo sì, inerte, che non ti chiama nella tua responsabilità di amministratore a individuare l'area, a analizzare il processo con cui verrà realizzata la moschea. È un sì inerte, come in altre cose ... Il lavoro è già stato consegnato da un anno. Gli esiti sono noti e i laboratori hanno indicato delle aree, una è quella delle murate, un'altra è vicina la fiume. Su queste aree s'è polarizzata l'indicazione dei laboratori. Questi lavori sono stati presentati, gli esiti pubblicizzati, ma la presa in carico della responsabilità di operare, io non l'ho visto. Le amministrazioni, il processo di responsabilizzazione, quando lo fanno? Perché oggi l'arte è quella di non assumere responsabilità che potrebbero farti perdere consensi, praticare la deresponsabilizzazione"*.

Una valutazione piuttosto condivisa è dunque che l'amministrazione comunale, senza dichiararsi contraria, anzi mostrandosi pubblicamente aperta all'ipotesi della realizzazione di una moschea a Firenze, non ha assunto una posizione chiara che definisca tempi e luoghi. Quello che da alcuni è definito un atteggiamento lassista finisce per essere visto come un atteggiamento contro la realizzazione della moschea nel momento in cui si lascia che *"il tempo, l'inattività faccia il suo corso"*, come afferma Udo Enwereuzor, responsabile della ONG Cospe. Secondo il professor Franco Cardini, *"un modo per esprimere un'opposizione è far passare del tempo o proporre tante piccole sale di preghiera. Sono tutti modi per annacquare il percorso, stratagemmi per impedire la realizzazione della moschea"*. Il "lassismo del Comune" o la "resistenza passiva" viene spiegato innanzitutto con il fatto che quello della moschea è un tema su cui si costruisce il consenso elettorale¹²². Un'altra spiegazione all'atteggiamento del Sindaco è individuata nel legame che intrattiene con la Curia fiorentina, che s'è espressa contro l'edificazione di una moschea simbolicamente importante ed in favore dell'apertura di piccole sale di preghiera nei vari quartieri della città. A denunciare il legame tra Renzi e la Curia sono ci sono innanzitutto gli stessi membri del Partito democratico, a cui appartiene il Sindaco, a testimonianza di una varietà di visioni all'interno del PD stesso. L'interpretazione che danno invece i musulmani dell'atteggiamento del comune è invece piuttosto diversificata. Da una parte, ci sono coloro che, come Mustafa Demir responsabile della moschea del Poderaccio, indicano il fatto che il comune, e più in generale le istituzioni, non abbiano preso impegni precisi e chiari come l'unica vera pecca del percorso partecipativo. Per Elio, studente albanese che frequenta la moschea di Borgo Allegri, *"noi abbiamo scelto la via della partecipazione e dell'inclusione, ma adesso ci troviamo di fronte al silenzio delle istituzioni ed in particolare del comune"*.

¹²² Secondo Corrado Marcetti bisogna avere il coraggio di slegare le scelte dal consenso elettorale, come dimostrato dal caso dell'insediamento Rom creato nel quartiere 2, contro il quale furono raccolte fino a 30 mila firme. In quell'occasione, malgrado un'opposizione cittadina, *"alla fine, l'averlo realizzato, permettere che questi vicini esperissero delle relazioni tra loro, che i figli giocassero insieme, che andassero a scuola insieme, è stata un'esperienza positiva. I DS ... pensavano di perdere, ed invece hanno conquistato voti nel quartiere, proprio nella zona più a ridosso dell'insediamento. Cosa vuol dire questo? Che se si in grado di far vivere le persone insieme non è detto che perdi voti"*.

... la questione adesso è politica". Dall'altra parte, c'è invece l'interpretazione dei due leader della Comunità islamica di Borgo Allegri, Izzeddin e Bamoshmoos, secondo i quali il percorso partecipativo non è che una tappa di un processo lungo che alla fine porterà alla realizzazione della moschea, ma per cui non bisogna avere fretta. Izzeddin riconosce che il comune non si è lasciato coinvolgere come auspicato, ma afferma che all'origine dello stallo attuale c'è la mancanza d'intesa sul luogo in cui dovrebbe sorgere la nuova moschea. La comunità islamica - afferma - chiede esplicitamente di realizzarla nel centro città, nell'attuale aula bunker, mentre il sindaco non solo non è disponibile ad una tale eventualità, ma sembra optare per un'altra opzione: che i musulmani comprino un terreno privato su cui erigere la moschea. Una diversità di vedute, tutta politica e ai vertici, che sarebbe all'origine dell'attuale fase di stallo e che sembrerebbe ridurre la portata politica del percorso partecipativo stesso.

Oltre alla giunta comunale, altre figure istituzionali hanno invece avuto un ruolo nel dibattito pubblico, seppure marginale. Innanzitutto la Regione Toscana che, malgrado abbia finanziato il percorso con ben 75 mila euro, non ha partecipato in nessun modo alla costruzione del dibattito stesso. Per alcuni, come Susanna Agostini, questo è stato uno dei limiti più importanti che va al di là del percorso partecipativo: *"quello che purtroppo non c'è è il dialogo tra le istituzioni. Vedo particolarmente assurdo che la regione investa 75 mila euro e che il comune prenda questa cosa come se fosse la decisione di un'associazione. Se la regione investe, l'attività istituzionale comunale non dovrebbe essere così distante, fredda. I risultati devono essere condivisi per forza, nel senso che posso avere la mia idea, ma devo metterci un po' più di enfasi istituzionale"*.

In ambito regionale, un'eccezione è stata l'Autorità sulla partecipazione che invece è intervenuta attivamente nella strutturazione del percorso, anche imponendo alcune forme di funzionamento del dispositivo. Altri soggetti istituzionali hanno contribuito, a cominciare dalla Commissione Pace e diritti umani, molto attiva e schierata a favore della realizzazione della moschea, e la Consulta per il dialogo con religioni.

• Partiti politici

Nel dibattito sull'eventuale realizzazione di una moschea a Firenze, e più specificatamente nel processo partecipativo, i partiti politici hanno avuto un ruolo piuttosto marginale. La loro marginalità deriva da diversi fattori, a cominciare dall'idea, ispirata dal presidente dell'Autorità regionale per la partecipazione, Rodolfo Lewansky, della necessità di mantenerli al di fuori del tavolo di garanzia per garantire la neutralità del percorso stesso. Ma, al di là di questa spiegazione procedurale, è la questione del consenso e delle contraddizioni interne che hanno spinto i diversi partiti a non intervenire in maniera chiara e diretta nel dibattito sulla moschea.

Il Partito Democratico, come afferma il suo coordinatore metropolitano, Patrizio Mecacci, ha appoggiato il percorso partecipativo attraverso la partecipazione attiva di alcuni dei suoi esponenti. Malgrado una partecipazione ritenuta come troppo bassa, il percorso è giudicato positivamente perché ha affrontato un tema non eludibile e *"ha chiamato delle persone a prendersi un pezzetto di responsabilità ed a entrare nella risoluzione del problema. E questo aiuta, perché corresponsabilizza gli altri"*. Ma, nonostante una valutazione sostanzialmente positiva del percorso, *"non c'è una posizione politica presa dal PD in maniera esplicita a proposito della moschea. Ci sono state prese di*

posizione pubbliche da parte mia, della segretaria cittadina ... Noi (il PD) ci siamo sempre dichiarati favorevoli a trovare una soluzione di concerto con la comunità. Non abbiamo mai preso una decisione per alzata di mano, ecc. anche perché c'era un processo di partecipazione che andava avanti e abbiamo deciso di aspettare di vedere come andasse il percorso di partecipazione". A pesare sull'atteggiamento del PD è in particolare lo scontro interno tra le diverse anime del partito, diviso intorno alla figura del Sindaco, candidato al governo nazionale. È in quest'ottica che possono essere lette anche le critiche all'immobilismo e alla non assunzione di responsabilità dell'amministrazione comunale. Ne risulta una posizione del PD piuttosto attendista, in cui si parte dalla constatazione che le sale di preghiera esistono già e dalla necessità di trovare delle soluzioni alla loro precarietà. Allo stesso tempo tale necessità viene legata alle esigenze della città: "ora c'è la fase delle scelte - continua Mecacci - bisogna capire come l'amministrazione comunale vorrà andare avanti, se vorrà andare avanti. Da parte nostra, in termini di partito, pensiamo che sia una questione da affrontare: non si può consentire che delle persone preghino in dei posti dove ci piove dentro o dove non ci siano le condizioni d'ospitarli come si deve. Poi è chiaro che c'è bisogno di mettere insieme l'iniziativa privata della comunità con le esigenze pubbliche di un'infrastruttura che possa servire anche alla città, che non sia soltanto un posto di preghiera. Almeno questo è quello che immagino io. Come ho visto in altre città europee, mi piacerebbe un luogo aperto alla città, un posto di cultura, di scambio". La moschea è dunque vista come un luogo che favorisca l'integrazione, "una struttura che risolva il problema e che dia al tempo stesso qualità, visibilità, identità sia alla città che alla comunità islamica", fatta dunque sulla base di "un interesse comune per il bene della città, che ci sia uno scambio culturale tra la comunità e la città, luoghi di confronto, spazi comuni e aperti, attività aperte non solo ai membri della comunità". Più esplicita è la posizione del Presidente della Commissione Diritti Umani e Pace del Comune, Susanna Agostini, sempre del PD, secondo la quale bisogna partire dall'importanza della moschea e della comunità per i migranti musulmani per capire che "in questa società che isola molto donne e uomini, lo spazio religioso è uno spazio che aiuta moltissimo a sperare in un futuro, a cercare opportunità, ad avere un ambiente che ti accolga come uguale e credo che sia una cosa estremamente positiva per la comunità tutta, perché è l'isolamento che rende più animali, più restii. Quindi costruire una moschea è un momento di costruzione del futuro delle persone". La conclusione di Susanna Agostini è che la moschea sarà un luogo di arricchimento per l'intera città e che deve essere non solo una bella opera architettonica, ma anche un'opera grande e visibile, perché "la città di Firenze se lo merita. Se lo merita Firenze, non la comunità islamica".

Se la posizione del PD ha oscillato tra passività e sostegno a causa delle tensioni interne al partito, la posizione della destra locale, il PDL è stata praticamente quella di non prendere posizione. I responsabili del PDL di Firenze, al di là di alcune dichiarazioni estemporanee rilasciate ai media locali, come la raccolta di firme per chiedere un referendum contro l'edificazione di un'eventuale moschea o la necessità di rispettare la volontà dei cittadini¹²³, non hanno partecipato a nessun dibattito

¹²³ "Il nostro – ribadiscono gli esponenti del Pdl in un articolo – non è un no a priori. Siamo, al contrario, disponibili e aperti al confronto soprattutto perché da sempre abbiamo difeso la libertà di culto. Purché, però, questa si concili con il rispetto di Firenze e dei fiorentini. Ebbene, ciò che è emerso dalle nostre numerose iniziative è il 'no' dei fiorentini a questa moschea realizzata a queste condizioni. Al di là delle strumentalizzazioni dell'imam, ciò che i fiorentini chiedono, e noi con loro, è di essere coinvolti e ascoltati prima di compiere una scelta importante. Se questa sarà la strada, noi saremo a disposizione. Altrimenti, siamo

cittadino ed hanno limitato le loro iniziative sulla moschea all'inizio del percorso partecipativo, quando hanno chiesto di essere inclusi al tavolo di garanzia. Di fronte ad un rifiuto in nome dell'imparzialità da parte dell'Autorità regionale per la partecipazione, hanno deciso di non partecipare affatto al dibattito e di concentrare le loro critiche non sull'eventuale realizzazione di una moschea, ma sulla legge regionale sulla partecipazione. Il percorso partecipativo è dunque stato al centro delle polemiche politiche per i suoi costi e non per il suo contenuto¹²⁴. Tale atteggiamento può trovare tre spiegazioni possibili: innanzitutto, la volontà di non schierarsi apertamente contro un'eventuale realizzazione di una moschea; secondo, la scarsa legittimità delle posizioni di coloro che si sono schierati ideologicamente contro la realizzazione della moschea, una delegittimazione derivata dalla razionalizzazione e dalla pacatezza con cui è stato condotto il percorso partecipativo¹²⁵; infine, l'impossibilità di mobilitare una parte dell'elettorato contro la moschea. In maniera netta, Franco Cardini afferma che *"la destra fiorentina è fatta di gente incapace, di inetti, e non è riuscita ad esprimere alcuna posizione. Chi l'ha fatto, come Forza Nuova, l'ha fatto in maniera becera"*. Il ruolo di unico oppositore politico alla realizzazione della moschea è stato assunto proprio da un paio d'esponenti di Forza Nuova, un partito neofascista di estrema destra, che han preso parte ai primi incontri nei quartieri, ma le cui posizioni sono state rapidamente delegittimate dagli altri partecipanti. Infatti, l'idea che *"la moschea sarebbe un simbolo dell'invasione culturale dei musulmani"*, che *"potrebbe contribuire allo sviluppo di organizzazioni terroristiche"* e che *"esiste un problema di reciprocità tra paesi musulmani e paesi cristiani"* non ha trovato alcun sostegno negli incontri di quartiere ed il rappresentante di Forza Nuova s'è trovato isolato nelle sue posizioni private di legittimità.

In definitiva, il confronto politico s'è sviluppato attorno alla legge regionale sulla partecipazione, e non sull'eventualità di realizzare una moschea a Firenze. Il percorso partecipativo "una moschea per Firenze" diventa il banco di prova di una legge che riceve critiche sia dall'opposizione che da una parte della maggioranza. Come scrivono Talpin e O'Miel, il processo partecipativo sulla moschea rappresenta "un'opportunità per i sostenitori della legge di provarne l'utilità sociale ... Si tratta in effetti di un'esperienza assai rara nell'universo della democrazia partecipativa. Lontano dalle ristrutturazioni tecniche, urbanistiche o ambientali che sono generalmente discusse in questi spazi, in tal caso l'oggetto del dibattito può essere definito allo stesso tempo *culturale* - la costruzione di una moschea ed indirettamente il riconoscimento locale dell'islam - e *caldo*, nella misura in cui è l'oggetto - in Italia come nella maggior parte dei paesi occidentali - d'importanti dibattiti sui media e nell'opinione pubblica" (op.cit. pp.5-6)¹²⁶. Spostando l'attenzione sulla legge sulla partecipazione, la

pronti a un referendum consultivo" (<http://www.firenzetoday.it/cronaca/moschea-pdl-referendum-fiorentini.html>).

¹²⁴ In uno dei loro interventi, a titolo d'esempio, gli esponenti del Pdl sollevano dubbi sull'efficacia della campagna di ascolto sulla moschea attivata da Sociolab e finanziata con i soldi pubblici: «Una sceneggiata che ha coinvolto pochissime persone chiaramente orientate – sostengono – ma sovvenzionata con 75mila euro dalla Regione Toscana» (<http://www.nove.firenze.it/vediarticolo.asp?id=b2.10.02.13.37>)

¹²⁵ A testimonianza di un clima poco propizio a discorsi islamofobi o anti-islamici sta il fatto che anche Magdi Allam, emblema dell'opposizione alla costruzione delle moschee in Italia, ha rifiutato di prender parte al dibattito cittadino quando è stato invitato, come ce lo ricorda Franco Cardini: *"qui, gente come Magdi Allam, non viene. Anche quando l'abbiamo invitato ad un confronto, non s'è presentato"*.

¹²⁶ Per un'analisi della legge regionale e degli "interessi" che ruotano intorno ad essa, cfr. Talpin e O'Miel, pag. 5 e seg.

questione moschea è uscita dal confronto tra maggioranza e opposizione e, quindi, da un confronto che spesso è ideologico o strumentale al gioco politico. In un certo modo, la polemica sulle legge ha finito per "proteggere" il tema della moschea.

- **Chiesa cattolica e attori religiosi**

Il dibattito sull'eventuale realizzazione di una moschea a Firenze s'è svolto in una cornice religiosa particolarmente propizia. La città di La Pira, come è stato più volte ricordato con un'abbondante enfasi retorica, è infatti teatro di un'importante dialogo interreligioso, cominciato a metà degli anni 90, che s'è tradotto nella realizzazione di numerose iniziative non solo religiose, ma anche culturali, a cui han preso parte cattolici, ebrei, musulmani, oltre che esponenti di altre confessioni religiose come i valdesi o gli ortodossi. Ma, al di là delle iniziative tra comunità, è stata la relazione interpersonale tra i leader religiosi della città, costruita nell'arco di una quindicina d'anni, ad aver creato le condizioni favorevoli in cui s'è svolto il percorso partecipativo. Come afferma Marco Bontempi, rappresentante cattolico al tavolo di garanzia, le tante iniziative organizzate nel corso degli anni han permesso di sviluppare delle amicizie interpersonali che sono state una vera e propria risorsa, anche se *"questo lavoro è un lavoro che è condotto da rappresentanti. Ormai siamo amici, parliamo anche dei problemi di dialogo che abbiamo a casa propria. E non c'è verso: nessuno di noi è riuscito a sfondare a casa propria. Ognuno ha provato, ciascuno ha la conferma che fa bene a farlo, ma quando questo diventa "allora cambiamo qualcosa di noi, in ragione di questo dialogo", su questo io ho avuto grandi difficoltà"*.

Indicata spesso come la depositaria del religioso e quindi come l'istituzione che più di ogni altra avrebbe la facoltà di esprimersi su certi temi, la Chiesa cattolica fiorentina s'è espressa in maniera polifonica. In particolare s'è assistito ad una distinzione tra il vertice della curia e l'associazionismo cattolico di base, con la prima che s'è espressa a favore di una minore visibilità dell'islam nello spazio urbano limitandola alla presenza di piccole sale di preghiera nei quartieri¹²⁷, ed il secondo che s'è invece mobilitato per la piena inclusione, anche simbolica, dell'islam e dei musulmani in città attraverso la realizzazione di una moschea ad hoc che ne simboleggiasse anche la definitiva legittimità pubblica. La posizione della Curia, su delega del vescovo, è stata espressa da Don Momigli, un prete conosciuto e stimato in città per il lavoro ventennale a favore dell'integrazione della comunità cinese. Espressosi sui media locali a favore delle piccole sale di preghiera, Don Momigli pone innanzitutto la questione della necessità di pensare alla società di domani in termini strategici e non semplicemente politici o legati al consenso. A suo avviso, quel che sembra mancare al dibattito sull'eventuale realizzazione di una moschea a Firenze è proprio questa dimensione strategica sulla società di domani e una visione che vada al di là dell'oggi. Al centro del suo ragionamento, e dunque della posizione ufficiale della Curia, c'è la questione del radicamento dei musulmani in città: *"bisogna vedere se l'elemento simbolico è frutto di un radicamento o se è causa e condizione per un radicamento. Però l'importante è avere il concetto di radicamento ... deve essere la comunità musulmana a dire come da oggi intende proporsi e muoversi nei confronti della città e con la città. Perché non si deve nemmeno creare la condizione ... che la città stabilisce quel che tu devi essere. E*

¹²⁷ http://firenze.repubblica.it/cronaca/2011/03/19/news/moschea_la_curia_frena_e_l_assessore_si_arrabbia-13801372/

no. Come cittadino sì. Ecco la differenza, e ci ritorno, tra il cittadino radicato e la comunità religiosa". La posizione ufficiale della Curia a favore dell'idea di tante piccole sale è dunque legata all'aspetto temporale: *"come per arrivare alla cattedrale di Firenze - afferma ancora Don Momigli - ci son voluti dei secoli, mentre prima c'erano tante piccole chiese; se questo aiuta, facciamo così: dove c'è un quartiere con la comunità più radicata, cominciamo"*.

In seno alla comunità cattolica fiorentina, l'idea che la strada da percorrere debba essere più lunga, ossia che i musulmani devono essere più integrati prima di poter rivendicare una forte presenza simbolica, non è condivisa da quei settori del cattolicesimo di base che da anni condividono iniziative, esperienze e dialogo con i musulmani nel quadro del dialogo interreligioso. Per voce di Marco Bontempi, tra l'altro coordinatore del centro diocesano che si occupa di ecumenismo e dialogo interreligioso, i tempi per la realizzazione di una moschea a Firenze sono maturi, frutto di quella che definisce *"una tradizione pluridecennale di dialogo"* e di tutte quelle iniziative che han contribuito a inserire almeno una parte dei musulmani nel tessuto cittadino.

La comunità ebraica fiorentina, in cui non c'è mai stato un vero e proprio dibattito sulla moschea, è sempre stata in prima fila durante il percorso partecipativo, esprimendosi apertamente a favore della realizzazione di una moschea a Firenze. Secondo Milka Ventura, esponente della comunità che ha preso parte a titolo individuale all'intero processo partecipativo, i musulmani sono abbastanza integrati ed hanno diritti, come ogni minoranza, ad avere un luogo di culto degno e che simboleggi il loro far parte della città. Il buon rapporto tra i membri della due comunità, che s'è manifestato nel dialogo interreligioso e in tante iniziative comuni, è alla base dell'atteggiamento della comunità ebraica, per la quale una sola moschea darebbe anche più garanzie dal punto di vista della sicurezza¹²⁸. Il percorso partecipativo ha inoltre permesso, secondo Ventura, di andare al di là di Izzeddin grazie all'allargamento del numero di musulmani coinvolti. Un ultimo aspetto particolarmente significativo nel rapporto tra musulmani e ebrei è l'origine dell'imam e del rabbino di Firenze, entrambi nati e cresciuti in terra di Palestina, ma che - come riporta Bontempi - *"hanno stabilito di non parlare mai di Israele ed hanno dei rapporti di stima reciproca"*.

Non meno positivo è stato l'atteggiamento di altre minoranze religiose, come gli ortodossi o i valdesi, che han sostenuto in maniera sempre più convinta la richiesta della comunità islamica di avere un proprio luogo di culto che ne simboleggiasse la presenza in città. Il loro atteggiamento favorevole, oltre che dalle dichiarazioni sui media, s'è manifestato nell'attiva adesione al percorso partecipativo, in cui, insieme alle altre confessioni religiose, han contribuito a legittimare le richieste della comunità islamica.

¹²⁸ Tra le iniziative più significative c'è sicuramente il progetto "le chiavi della città", in cui la comunità ebraica e quella islamica, senza coinvolgere i cristiani, come afferma Bontempi, *"hanno messo in piedi un progetto con il comune di Firenze che fa parte di un pacchetto di progetti che il comune propone annualmente alle scuole per attività di conoscenza della città ... E loro hanno costruito questa cosa in termini di visite di una classe alla sinagoga e alla moschea, con la guida ed hanno sviluppato attività di laboratorio, per esempio di far fare ai ragazzi il pane kasher, ecc. Questa cosa ha avuto un grande successo. Hanno avuto tante classi che sono andate ..."*.

- **Mondo associativo, università, intellettuali e ... media**

Nella costruzione del dibattito pubblico sull'eventuale realizzazione della moschea a Firenze un ruolo importante è stato giocato da una pluralità di attori, quali associazioni, universitari e intellettuali, che hanno avuto la funzione fondamentale di stabilire i limiti del discorso legittimo. Il loro ruolo, riconosciutogli fin dall'inizio del percorso partecipativo attraverso le interviste agli opinion leader, va ben oltre il percorso stesso e ha le sue radici sia nella molteplicità delle relazioni stabilite dalla leadership della comunità islamica che nella storia stessa della città di Firenze. Come afferma il portavoce della comunità islamica, Mohammed Bamoshmoosh, al percorso hanno partecipato persone di alto livello, come l'ex-sindaco Primicerio, a dimostrazione che la città è favorevole e aperta alla comunità islamica: *"Firenze è una città aperta, che ha una lunga storia d'apertura e confronto"*. Intellettuali, universitari e membri del mondo associativo, pur nelle divergenze e nelle critiche, hanno contribuito a legittimare le richieste della comunità islamica sia attraverso esplicite prese di posizione a favore della moschea che attraverso una partecipazione attiva e diretta al percorso partecipativo. In linea di massima tutti favorevoli alla realizzazione della moschea, alcune divergenze tra attori della società civile si sono manifestate su due piani, retorico e operativo. Da una parte, ci sono stati coloro che hanno inserito la moschea nella storia di Firenze, facendo riferimento al passato della città, a cominciare evidentemente da La Pira, e che hanno insistito per un approccio basato sul consenso; dall'altra ci sono stati quegli attori, come Cospe, la Fondazione Michelucci o il professor Cardini, che ritengono che si dovrebbe far meno retorica sul passato della città per affermare i diritti legittimi di una minoranza, al di là dei voleri della maggioranza e delle dinamiche legate al consenso. Al di là delle divergenze, quel che è apparso come un elemento centrale nella dinamica sulla moschea è che, come afferma Bontempi, in una città in cui *"c'è una tradizione di cerchie sociali di ceti alti, di borghesia imprenditoriale o intellettuale, diciamo di famiglie che hanno un ruolo storico all'interno della città ... c'è stata una sovra rappresentazione molto forte, ma non abbiamo i dati, dei ceti medio - alti, cioè della classe dirigente della città"*, con la conseguenza che il percorso partecipativo e i suoi esiti hanno trovato consenso e legittimazione in quella che potrebbe essere definita *la Firenze che conta*.

Il *"consenso intellettuale"* che ha accompagnato il percorso partecipativo e, più in generale, il dibattito ha contribuito a limitare le derive di quello che è un attore imprescindibile dei dibattiti sulla moschea, i media, che di solito, in nome della notiziabilità, tendono ad esasperare gli aspetti conflittuali. Nel corso del processo partecipativo fiorentino, l'attenzione dei media è stata decrescente e, almeno parzialmente, collegata alle posizioni e alle contraddizioni dei partiti di riferimento riguardo alla moschea, ma ancor più alla legge regionale sulla partecipazione¹²⁹. Come riporta il rapporto conclusivo, la maggior parte degli articoli sono stati pubblicati durante la prima fase (78), mentre l'attenzione mediatica è calata man mano che il conflitto atteso lasciava spazio al dibattito pacato (52 nella seconda fase e addirittura 14 nella terza). A dare maggiore enfasi al percorso sono stati in particolare i giornali di centro o di destra, mentre la copertura mediatica dei giornali di sinistra è stata piuttosto bassa. A spiegare tale dinamica stanno da una parte le contraddizioni e le reticenze interne al PD e dall'altra le divergenze sulla legge regionale sulla partecipazione, che è pian piano diventata il vero nodo delle polemiche. La copertura decrescente

¹²⁹ Per un'analisi accurata dei media, cfr. il sito di Sociolab

dei mass media é, secondo Floridia, uno dei punti critici del percorso perché il *"processo sarebbe stato ancora più positivo se avessero avuto una copertura minima e una valorizzazione"*, in considerazione del fatto che *"l'intensità del conflitto produce partecipazione"*. Per Izzeddin, il crescente disinteresse da parte dei media e il loro focalizzarsi sempre più sulla legge regionale sulla partecipazione ha anche un'altra spiegazione, ossia che *"i media sono ormai tutti dalla nostra parte, nel senso che tutti scrivono in favore della moschea"*. E ciò, secondo il leader musulmano, è la testimonianza del fatto che *"in città non c'è una vera opposizione alla moschea"*. In questa direzione va anche l'analisi del presidente dell'Autorità regionale per la partecipazione, Rodolfo Lewanski, secondo il quale *"visto che abbiamo fatto di tutto per suscitare l'allarme, gli articoli beceri dei giornali ci hanno reso servizio, ma neanche così é scattata la partecipazione o l'interesse. Quindi, secondo me, anche se non si può dire scientificamente, non é un tema scottante"*.

11.3. Valutazioni del percorso partecipativo

La quasi totalità delle persone intervistate giudica il percorso partecipativo in termini positivi o molto positivi. In particolare, viene sottolineato quanto il percorso abbia rappresentato un momento di crescita dei partecipanti, perché, come sottolinea Marco Bontempi, *"la partecipazione ha cambiato chi l'ha fatta"*, nel senso che ha rappresentato un momento di crescita individuale e collettiva tanto per i cittadini di Firenze che per i membri della comunità islamica che han partecipato. *"Il percorso - continua Bontempi - ha prodotto un'appropriazione da parte della città, da parte di quelle persone che hanno partecipato al percorso, ed una riflessione non sulla moschea in quanto tale, ma sul fatto di parlare di sé pubblicamente, con altri, da parte dei musulmani, di parlare cioè della propria identità islamica e non dell'essere immigrato o essere albanese ecc. ... Ed é un grande risultato che ci siano delle persone della comunità, prevalentemente giovani, che hanno partecipato a tutto il percorso partecipativo in prima persona e parlando liberamente"*. È intorno al concetto di crescita individuale e collettiva che ruotano le valutazioni delle persone intervistate e le analisi realizzate.

- **Empowerment individuale e collettivo**

Il percorso partecipativo - come afferma Alacevich - *"ha avuto un effetto positivo inatteso, anche per la stessa comunità musulmana, ... e cioè il cementarsi di una forte capacità di cooperazione tra le tre comunità musulmane, che precedentemente si ignoravano abbastanza ... C'era una sorta d'ignorarsi a vicenda, mentre seguire insieme, costruire il processo partecipativo, ha determinato un dialogo tra loro, che è indubbiamente un fatto positivo. Addirittura arrivando allo scambio delle sale"*. L'empowerment della comunità islamica s'è dunque manifestato attraverso una nuova e inedita unità tra i leader delle tre sale di preghiera, che ha permesso di presentarsi alla città come un'unica comunità, capace di difendere i propri interessi. Come scrivono Talpin e O'Miel, *"il percorso partecipativo ha incitato la comunità musulmana fiorentina ad organizzarsi, a discutere, a mostrarsi pubblicamente sotto una luce piuttosto unita e così apparire nello spazio pubblico"* (op. cit., pp.42). L'importanza di tale dinamica è emersa chiaramente dal fatto che la comunità rom, d'ispirazione sufi, s'è molto accreditata all'interno della comunità islamica e nei confronti della città, tanto che

l'apertura di uno degli incontri pubblici è stata affidata al rappresentante della moschea del campo rom, fatto inconcepibile prima del percorso. Ma l'*empowerment* deriva anche dall'allargamento del numero di persone abilitate e legittimate a parlare a nome della comunità. Persone precedentemente marginali hanno infatti acquisito una nuova posizione all'interno della comunità e nel rapporto con la città. Un esempio in tal senso è quello di Elio, studente albanese la cui leadership è emersa grazie e durante il percorso, come riconosce lui stesso: *"per me il percorso di partecipazione è stato molto importante, mi ha aiutato a crescere, mi ha formato. Inoltre mi ha permesso di conoscere le varie persone che contano in città, di vedere come pensano e agiscono"*. Il percorso partecipativo ha così permesso di sormontare, almeno momentaneamente, una delle carenze maggiori dell'islam fiorentino, la ristrettezza della sua leadership¹³⁰. Ma l'*empowerment* collettivo deriva ancor più dall'esito del processo partecipativo, che ha sancito esplicitamente che l'islam è un attore legittimo del tessuto politico-sociale fiorentino. In conclusione, come sintetizza il professor Antonio Floridia, esperto in processi partecipativi, *"l'idea di attivare o promuovere un processo partecipativo è una risorsa strategica per l'attore che lo promuove. Questo è un caso tipico. Tra strategie negoziali e strategie deliberative si crea un intreccio. Il fatto stesso di aver costruito un percorso partecipativo costituisce una risorsa negoziale. E questo è un punto essenziale ... Il processo partecipativo può essere utilizzato come risorsa da parte della comunità islamica"*.

Oltre che collettivo, l'*empowerment* è stato anche individuale, poiché individui precedentemente marginali in seno alla comunità e all'esterno, hanno preso confidenza ed hanno gradualmente assunto una nuova consapevolezza e conseguentemente un nuovo ruolo all'interno della comunità e nella relazione alla città. Potremmo dire che il percorso partecipativo ha spinto un numero importante di musulmani a fare il loro ingresso nello spazio pubblico in quanto cittadini di religione islamica. In particolare, l'auto-riflessione fatta durante le riunioni interne e la necessità di rispondere alle domande per spiegare le proprie posizioni durante le riunioni pubbliche hanno "obbligato" alcuni membri della comunità a "imparare" a esprimere le proprie idee, a formulare le proprie richieste alla città e a costruire le risposte durante il confronto pubblico, ossia nello spazio pubblico¹³¹. Quel che il percorso partecipativo ha permesso è dunque, oltre ad un allargamento della leadership, un processo di "cittadinizzazione", ossia di acquisizione innanzitutto della consapevolezza di essere cittadini a pieno titolo e quindi di poter interagire su un piano di parità con gli altri cittadini e gli altri

¹³⁰ Secondo Sociolab, a rappresentare la comunità *"all'inizio era solo Izzeddin, poi è stato un triumvirato, poi cinque e poi anche di più ... Il cambiamento che ho visto è quello di più pluralità, di una maggiore varietà di voci. Alcuni personaggi che all'inizio ci erano stati indicati come strettamente operativi, via via hanno acquistato sempre più autorevolezza all'interno della comunità. All'inizio parlava uno, poi la polifonia delle voci è emersa in modo positivo e sempre di più e con maggiore sicurezza ... quel percorso aveva innescato un rinnovamento interno dentro la comunità di Borgo Allegri e dell'islam cittadino che forse lui (Izzeddin) sta un pochino frenando"*.

¹³¹ Talpin e O'Miel ascrivono direttamente al percorso partecipativo l'*empowerment* individuale e la pluralizzazione della leadership in seno alla comunità: *"è infatti per preparare le riunioni pubbliche che sono stati fatti degli incontri interni alla moschea. Inoltre, è proprio perché il dispositivo riposa su una molteplicità di scene - ed in particolare numerosi gruppi di lavoro di piccola taglia - che la leadership ha dovuto essere plurale. Moltiplicando le occasioni di partecipazione e di presa di parola, il dispositivo ha contribuito a che il leader incontrastato del gruppo non fosse il solo ad esprimersi ... Inoltre, questa pluralizzazione della leadership non s'è tradotta in conflitti per il monopolio della rappresentanza della comunità islamica"* (op. cit. 41).

attori sociali¹³². Il processo partecipativo ha permesso a "cittadini in potenza" di sbocciare, permettendogli di coniugare l'essere musulmano con l'essere cittadino, proprio perché, riprendendo le parole di Bontempi, hanno finalmente avuto la possibilità di *"parlare di sé pubblicamente ... di parlare cioè della propria identità islamica"*.

- ***Dalla moschea dei musulmani alla moschea della città***

Un secondo risultato del percorso è stata la graduale appropriazione della moschea da parte della città, o almeno da parte di quei cittadini che han preso parte al percorso partecipativo. Il percorso, e più in generale il dibattito pubblico, s'è rivelato essere un momento di riflessione non tanto o non solo sulla moschea, ma sulla città di Firenze, sulla sua identità passata e futura. È in tale prospettiva che s'è gradualmente affermata l'idea che la moschea non poteva essere dei soli musulmani, ma che doveva far parte della città e che quindi doveva essere *"la moschea dei fiorentini"*. Come sintetizza Aleceovich, *"la moschea non deve diventare un edificio di differenziazione all'interno alla comunità cittadina, ma deve diventare un edificio che tutta la comunità sente suo, come la sinagoga o la chiesa russa ... Addirittura c'è stata una richiesta della cittadinanza che ha partecipato al processo che non si trattasse solo di fare una moschea per i musulmani, ma una cosa bella per Firenze ... La cosa era: non fatela e basta, ma fate una cosa degna di Firenze"*. Nel processo di appropriazione da parte dei cittadini, l'idea funzionale che avevano all'inizio i musulmani è stata via via trasformata dalle richieste di un luogo *grande, bello, degno di Firenze, frutto di un concorso internazionale di architetti, aperto alla città, inteso come un luogo di dialogo e d'incontro e così via*. Il coordinatore metropolitano del PD Mecacci, per esempio, auspica *"un luogo aperto, un posto di cultura e di scambio"*. Un uso abbondante di retorica, utilizzato dagli uni e dagli altri, ha ricollocato la moschea nella storia di Firenze, città in cui *"c'è un passato di apertura e tolleranza"*, città dell'ecumenismo *"che ha avuto nei momenti migliori della storia della città"*, città di La Pira, *"che non è passato invano"*. Quest'idea di una moschea che sia parte della città e che possa essere parte della sua storia è ben sintetizzata dalle parole dell'architetto Mecca, che afferma di aver cercato *"non la soluzione ad un problema tecnico mettendola là dove da meno fastidio, ma là dove Firenze riprende di più la sua anima di Firenze"*. In questa riformulazione della storia della città, come afferma Milka Ventura, ha giocato un ruolo importante l'orgoglio di essere fiorentini, inteso come essere parte di una città aperta e accogliente. Al di là di tanta retorica, da qualcuno apertamente criticata, i musulmani si son trovati a discutere di un'idea di moschea ben diversa da quello che avevano in mente all'inizio, un'idea che, benché non fosse esattamente la loro e che qualcuno all'interno della comunità ha vissuto non senza difficoltà, andava incontro ad una sensazione fondamentale espressa dai musulmani stessi, ovvero che *"la moschea è un luogo bello e sarebbe un altro gioiello per la città di Firenze"*.

¹³² A tal proposito, analizzando il percorso partecipativo, i membri di Sociolab scrivono che s'è trattato di "una sosta di apprendistato alla cittadinanza che parte dalla acquisizione della consapevolezza della molteplicità dei piani e degli attori attraverso cui si articola un confronto" (paper - pp.6).

- **Il consenso ha prevalso sul conflitto**

Il dibattito sull'eventuale realizzazione di una moschea non ha provocato il conflitto che questo tema è solito provocare. Anzi, nonostante l'enfasi iniziale dei mass media in attesa del conflitto e le misure per la sicurezza prese dalle forze dell'ordine per il primo incontro di quartiere, il conflitto tanto atteso e tanto temuto non s'è manifestato ed è stato soppiantato rapidamente da un consenso crescente. Tale dinamica è stata resa possibile dall'atteggiamento conciliante dei musulmani, pronti a rispondere puntualmente e pacatamente ad ogni domanda, ma anche dall'implicazione delle altre confessioni religiose, tutte favorevoli alla realizzazione della moschea, che hanno permesso "una forma di empatia interconfessionale attorno alla necessità di poter espletare la propria fede in condizioni decenti" (Talpin e O'Miel, pp. 17)¹³³. L'atmosfera consensuale dei dibattiti è stata possibile anche per una sorta di auto-selezione dei cittadini che han partecipato al percorso, che sono stati, secondo Alacevich, *"prevalentemente coloro che volevano farsi coinvolgere"*. Coloro che potevano essere potenzialmente contrari alla moschea non hanno partecipato per varie ragioni. Innanzitutto, la pacatezza e la razionalizzazione impressa fin dall'inizio ha rapidamente portato all'autoesclusione di coloro che non erano in grado di argomentare pubblicamente le loro idee. Il prof. Floridia spiega che *"il fatto stesso di aver aperto uno spazio pubblico di discussione ha avuto un effetto di depurazione, diciamo, e di non mancata espressione di opinioni, che probabilmente ci sono nell'opinione pubblica, ma che hanno sentito di non avere una sufficiente credibilità e legittimità nell'esprimersi pubblicamente. Cioè le posizioni più xenofobe o apertamente anti islamiche, poste di fronte alla necessità di essere esposte pubblicamente, di essere giustificate e motivate pubblicamente, si sono trovate ed essere molto deboli. E questo è un principio della teoria deliberativa molto interessante, che qui ha trovato perfetta illustrazione, ed è che non tutte le ragioni sono pubblicamente sostenibili, dal punto di vista della razionalità pubblica, dei valori condivisi e così via. O, volendo vederlo in termini negativi, la tendenza conformistica nella sfera pubblica"*. Una seconda spiegazione del tipo di cittadini che han partecipato sta nel fatto che il percorso, non indicando un luogo preciso, è rimasto piuttosto astratto, evitando quindi l'effetto NIMBY. Infine, secondo alcuni, c'è stata una certa selezione anche perché fin da subito si poteva intuire l'esito del percorso. Le parole di Elio sintetizzano perfettamente il clima consensuale che s'è andato costruendosi: *"la cosa più bella del percorso è stato vedere che tanta gente era d'accordo con noi, che diceva sì alla moschea. La cosa meno bella è che c'erano praticamente solo dei sì e dunque l'opposizione alla moschea non si è manifestata. Loro sono pronti a manifestarsi quando sarà individuata una possibile sede"*. Malgrado alcuni siano convinti che a Firenze ci sia un'opposizione che si manifesterà quando sarà indicato un luogo preciso, pressoché tutti i partecipanti intervistati hanno apprezzato il clima costruttivo che si respirava durante il percorso.

- **Riconoscimento reciproco e fiducia**

Scegliendo la via istituzionale, la comunità islamica ha scelto di intraprendere un percorso di partecipazione e di condivisione. Come afferma Izzeddin, *"noi vogliamo un progetto condiviso con l'amministrazione comunale. Non vogliamo che sia tutto sulle nostre spalle, altrimenti lo avremmo"*

¹³³ Per un'analisi della partecipazione e per una critica del processo partecipativo cfr. Talpin e O'Miel, op. cit. pp. 18 e seg.

già fatto, nel senso che avremmo comprato un terreno e ci avremmo costruito la nostra moschea". La scelta del percorso istituzionale, come afferma il coordinatore metropolitano del PD, *"ha così consentito che il dibattito pubblico sulla moschea non fosse solo un dibattito tra la comunità e le istituzioni, ma ha scelto un canale che ha permesso la partecipazione dei cittadini ... la comunità ha fatto la scelta di un percorso istituzionale ... hanno fatto una scelta secondo le leggi italiane, quella di un percorso di partecipazione. Si son mossi dentro un crinale che è tutto pubblico, quindi chi aveva qualcosa da dire lo poteva fare. Mi sembra che è stata una cosa particolarmente positiva"*. Tale scelta ha permesso la creazione di uno spazio, il percorso partecipativo, in cui, attraverso l'incontro e lo scambio, è stato possibile costruire una fiducia reciproca. Mustafa Demir giudica il percorso in maniera molto positiva proprio perché *"ci ha permesso di spiegare cos'è l'islam a tante persone, di farci conoscere dai fiorentini e di conoscere tante persone"*. Come afferma Bontempi, si possono evitare forme di polarizzazione e migliorare i rapporti in ambito locale *"sviluppando rapporti di tipo personale. Bisogna essere persone che si frequentano, bisogna incontrarsi, bisogna avere anche un po' di quella facilità nel parlarsi"*. Come molte delle persone intervistate hanno sottolineato, lo spazio creato ha permesso alle persone di comunicare, conoscersi e creare rapporti interpersonali. Il *"bel rapporto creato con quelli della comunità islamica"*, come lo definisce Milka Ventura, sembra essere un sentimento condiviso, che potrà essere fondamentale nel memento in cui sarà indicato un luogo ed un'opposizione si manifesterà.

- **Un percorso basato sulla concretezza**

Contrariamente a quel che affermano gli oppositori al percorso partecipativo, secondo le responsabili di Sociolab, non s'è trattato di *"un percorso esclusivamente buonista, con persone che erano tutte d'accordo, ecc. In realtà non è così. E' piuttosto che discutendo di aspetti molto concreti, si sono affrontati i problemi in modo concreto. Quindi non è questione di essere buoni o cattivi, islam o anti-islam, ma "vogliamo trovare uno spazio che faccia sì che i fedeli del venerdì invece di lavarsi i piedi nel giardino dove ci porto i bambini se li lavino in uno spazio adeguato?". S'è quindi parlato di cose molto concrete"*. La concretezza è stato un altro aspetto del percorso partecipativo molto apprezzato. A coloro che hanno gestito il percorso viene riconosciuta la capacità di costruire il confronto a partire da situazioni reali, a cominciare dal fatto che - come afferma tra gli altri Susanna Agostini - *"la moschea c'è già, va fatta bella perché ... il posto che hanno a disposizione non è adatto"*. L'approccio di Sociolab è stato quello di evitare discussioni di tipo valoriale o di principio che non permettono di trovare alcun punto d'incontro: *"accordi si possono trovare su aspetti concreti e, visto che l'obiettivo era quello, l'abbiamo gestito così"*. Il prof. Floridia afferma che *"un terreno su cui si possa costruire un modus vivendi o qualcosa di più, come un'interazione positiva tra religioni e culture diverse, è quello che Rawls chiama l'overlapping consensus, cioè zone d'intersezione in cui su questioni pragmatiche si possono creare meccanismi di consenso e condivisione. ... Significa lasciare sullo sfondo le dottrine fondamentali e cercare di capire se c'è un terreno sul quale si può condividere, almeno parzialmente. ... In altri campi, a proposito del conflitto, hanno introdotto il concetto di trading zones, zone di scambio, cioè livelli più bassi di convergenza rispetto alla convergenza sui principi che rimane difficile o non praticabile"*. Da parte sua, il presidente dell'Autorità regionale sulla partecipazione afferma che *"rispetto a temi di questa natura che si prestano a contrapposizioni*

ideologiche, a levate di scudi, la premessa teorica é che riusciamo a smontarli; empiricamente il processo fatto a Firenze mi sembra che ha avuto questa capacità di portare la discussione su un terreno molto pragmatico".

- **Il rapporto tra costi e benefici**

Giudicato positivamente dalla gran parte delle persone intervistate, il percorso partecipativo ha ricevuto anche alcune critiche, che ruotano pressoché tutte intorno alla questione della scarsa partecipazione.

La critica principale è infatti legata al rapporto tra costi e benefici, vale a dire al rapporto tra finanziamento pubblico e partecipazione. A fronte dei 75 mila euro concessi per il percorso, la partecipazione di circa 400 persone è unanimemente giudicata come il punto più debole dell'intero processo. Passando dai 100 partecipanti della prima riunione di quartiere ai 60 della seconda, per scendere fino ai 25 della quarta, la partecipazione non ha fatto che diminuire durante il percorso. La terza fase, quella deliberativa, ha poi evidenziato la grande difficoltà a coinvolgere cittadini estratti a sorte, tanto che Franca Alacevich afferma senza mezzi termini che *"la fase finale è stata un disastro"*. Malgrado una campagna informativa piuttosto importante e l'impegno congiunto di tutti gli attori coinvolti, a cominciare dallo stesso Tavolo di Garanzia, è stato evidente a tutti che *"in realtà s'è riusciti a coinvolgere prevalentemente coloro che volevano farsi coinvolgere e che quindi - continua Alacevich - erano i meno necessari da coinvolgere, perché son quelli che generalmente manifestano attenzione al problema. Nella prima fase, gli incontri nelle case del popolo, dove faceva pure freddo, chi ci andava? Ci andavano quelli hanno già questo spirito partecipativo"*. All'origine della scarsa partecipazione c'è stata senz'altro la mancanza di conflittualità e l'assenza di territorializzazione, con conseguente mancanza di effetto NIMBY. Oltre a queste due cause principali, secondo le persone intervistate, le altre motivazioni del perché non si è riusciti ad arrivare a *"bucare lo schermo"*, cioè coinvolgere di più la cittadinanza, sono da ricercare nel disinteresse crescente dei mass media, nella razionalizzazione e la pacatezza del dibattito, nella percezione di un esito in parte scontato. La scarsa partecipazione, benché in linea con quella che si riscontra generalmente nei processi partecipativi, ha avuto due conseguenze importanti. Innanzitutto è stata utilizzata per attaccare la legge regionale sulla partecipazione, tanto che la partita politica s'è spostata sulla legge stessa più che sulla moschea. Ma la scarsa partecipazione ha avuto una seconda conseguenza, quella di minare la legittimità dei risultati del percorso stesso o quantomeno di sminuirne la portata, come dimostrano le parole dell'assessore Giachi: *"il processo partecipativo ha avuto una portata molto ristretta, nel senso che ha fatto parlare sui giornali, ha fatto partecipare l'opinione pubblica sul tema, ma alla fine rispetto al livello di cittadini coinvolti, risultano coinvolti o chi ha già un giudizio positivo molto radicato e molto forte, e che per questo partecipa, oppure, in misura molto minore, chi ha un pregiudizio negativo molto forte, che gli fa sostenere il costo di questa conflittualità. Questi sono un po' i limiti dell'operazione dal punto di vista del dibattito pubblico che c'è stato"*. A fronte delle critiche¹³⁴, il

¹³⁴ Cfr. Il Corriere fiorentino, "Nuova moschea, che flop. Agli incontri, solo 300", 09.12.2011; Il Corriere fiorentino, "Democrazia con buffet", 11.12.2011; "Uno spreco di soldi, e la politica non ha più il coraggio da decidere", Il Corriere fiorentino, 09.12.2011; Il Corriere fiorentino, "Flop moschea, cambio la legge", 10.12.2011.

tavolo di garanzia ha reagito affermando in un articolo apparso sui media locali che la qualità della partecipazione "conta più delle cifre"¹³⁵, mentre il presidente dell'Autorità regionale ha difeso il percorso sostenendo che, rispetto ai costi, la questione è quella del parametro, perché *"il risultato non è un ponte i risultati non sono tangibili. È capitale sociale che serve alla società ... Se il percorso ha permesso di fornire indicazioni utili alla comunità per risolvere il problema, che sennò potrebbe portare a costi anche maggiori, allora ... Quanto vale, dunque? .. rispetto ad altre spese pubbliche, stiamo parlando di spiccioli"*¹³⁶.

- **Un percorso troppo consensuale**

La gran parte delle altre critiche sono direttamente legate alla questione della scarsa partecipazione e cercano di darne una spiegazione. Nell'insieme ruotano attorno al carattere troppo consensuale del percorso, che non è riuscito a coinvolgere coloro che sono tendenzialmente contrari alla realizzazione di una moschea. Per alcuni, il percorso è stato troppo farraginoso e impegnativo, tanto da scoraggiare coloro che non erano direttamente coinvolti nella questione della moschea. Per altri, all'origine dell'auto esclusione di una parte della cittadinanza ci sarebbe l'astrattezza delle discussioni, in cui era assente una localizzazione precisa capace di provocare l'effetto NIMBY e dunque spingere le persone ad una maggiore partecipazione. Troppo "intellettuale", frutto di *"una Firenze che ama guardarsi allo specchio"*, per altri il percorso partecipativo sarebbe inoltre stato marcato da un inquadramento eccessivo da parte dei mediatori, troppo preoccupati a prevenire il conflitto, tanto da non farlo mai scoppiare, mentre altri affermano che fin dall'inizio era evidente che si sarebbe andati verso certi risultati. Per Franca Alacevich, *"le metodologie usate non sono riuscite a bucare, ad uscire da una ristretta cerchia di persone ... c'è stata poca attenzione a raggiungere davvero le persone nei luoghi dove le trovi. Non escono di casa alle 9 di sera per venire a parlare di moschea. Quelli che lo fanno hanno già una certa propensione. Se dunque spendiamo 75 mila euro per fare una discussione tra coloro che sono già acculturati al problema, per carità va bene, però è un po' Questo è l'elemento più negativo di questo percorso, che però m'è piaciuto molto"*.

Seppur limitata, c'è una critica più profonda al carattere consensuale del percorso partecipativo, che avrebbe finito per far prevalere il consenso sul diritto. Secondo Udo Enwereuzor, la volontà di compiacere alla città, di essere così come la città si aspetta che si sia è la mancanza maggiore della comunità islamica, ed in particolare del suo leader, che finisce per sacrificare il principio dell'universalità dei diritti in nome della compiacenza di una classe intellettuale fiorentina che si autocelebra attraverso una retorica stucchevole. Secondo Udo, quella di Izzeddin *"è la dimostrazione dell'ovvio, nel senso che dice "dimostriamo di essere buoni e bravi e ce lo faranno avere". ... I soggetti stigmatizzati che pensano di uscire dalla stigmatizzazione dimostrando la propria umanità finiscono col confermare i sospetti iniziali che non hanno l'umanità, ma se la devono guadagnare. Quando lo sento parlare in pubblico, mi chiedo quella strategia politica dove potrà portare. Oltre ad affermare l'ovvio, cioè che un luogo di culto fa parte della società, avanza anche sul piano del diritto, vale a dire*

¹³⁵ Il Corriere fiorentino, "Vita pubblica e qualità contano più dei numeri", 10.12.2011.

¹³⁶ Per un'ulteriore analisi delle cause della scarsa partecipazione, cfr. Talpin e O'Miel, op. cit. pp. 13 e seg. e il paper prodotto da Sociolab pp. 7 e 8.

portare avanti tutta la complessità. Non dire: facciamola perché è la città di La Pira. C'è una certa retorica, tutta giocata al passato ... la trovo politicamente una strategia debole".

- **Depoliticizzazione e deresponsabilizzazione degli attori politici**

La scelta di depoliticizzare il dibattito è additata da alcuni come la causa principale sia della mancanza di conflitto (e quindi di partecipazione) sia della deresponsabilizzazione delle istituzioni. La scelta della giunta di non prender parte al percorso partecipativo, benché giustificata dal funzionamento dei processi partecipativi stessi e dalla volontà di non politicizzare il dibattito, ha avuto l'effetto di depotenziare i risultati del percorso. Lo stesso rifiuto, in nome dell'imparzialità, dell'Autorità regionale per la partecipazione di permettere l'inclusione nel processo dei partiti è additato da alcuni come la fonte principale della loro deresponsabilizzazione. Secondo Floridia, includerli avrebbe costretto i partiti a prendersi un pezzo di responsabilità e sicuramente *"si sarebbe politicizzato molto la cosa, ed è un rischio, ma questa idea di depoliticizzare la partecipazione ... ha reso il percorso meno legittimo"*. Lo stesso Izzeddin sostiene che il percorso doveva servire ad implicare il comune, ad avviare una collaborazione tra comunità islamica e comune, per una presa di responsabilità condivisa, ma la cosa non è avvenuta, perché il comune non si è lasciato coinvolgere più di tanto. A riprova delle possibili conseguenze di un'eccessiva depoliticizzazione ci sarebbe - come sottolineano Enwereuzor e Marcetti - il fatto che dopo quasi due anni non c'è un documento ufficiale da parte delle istituzioni in cui vengano indicati tempi e modalità per arrivare ad una scelta condivisa che prenda spunto dagli esiti del percorso partecipativo. Per Franco Cardini, semplicemente, *"il percorso è rimasto troppo astratto e non ha dato fastidio a nessuno"*. Oltre all'assenza del comune e dei partiti, alcuni si rammaricano dell'assenza dell'altra istituzione che sembra essere contraria alla realizzazione di una moschea ad hoc a Firenze, ovvero la curia, che non ha preso parte al percorso per la semplice ragione che - secondo Don Momigli - *"non spetta alla Chiesa decidere del luogo di culto altrui. Noi non vorremmo che qualche rappresentante di un'altra religione dicesse se possiamo o no fare una chiesa"*.

I due casi a confronto

12. Le condizioni preliminari

I dibattiti che si sono svolti a Bologna e Firenze sono frutto di un percorso cominciato alla fine degli anni 80, quando in entrambe le città sono state aperte le prime sale di preghiera. Nella fase iniziale, le storie delle due comunità presentano diverse similitudini, tanto che potremmo dire che, almeno all'inizio, l'islam comincia ad affacciarsi nello spazio pubblico delle due città secondo le stesse modalità. Ma i percorsi intrapresi presentano anche tutta una serie di differenze, il cui confronto può aiutarci a capire perché i recenti dibattiti pubblici sull'eventuale costruzione di una moschea si siano svolti in contesti tanto diversi ed abbiano avuto esiti tanto divergenti.

12.1. Similitudini : Le prime sale di preghiera

Le prime due sale di preghiera di Bologna e Firenze sono state aperte alla fine degli anni 80 da studenti universitari, in gran parte d'origine mediorientale, che hanno potuto usufruire di locali messi a disposizione da associazioni cattoliche. Tali locali, in entrambi i casi situati nel cuore delle due città, sono stati rapidamente sostituiti da locali più grandi, capaci di accogliere un numero di fedeli in rapida ascesa, ma testimoniano del legame che sin da subito i primi gruppi di musulmani praticanti delle due città hanno stabilito con i cattolici impegnati nel sociale e nel dialogo interreligioso.

Oltre alla relazione positiva con il cattolicesimo di base e la collocazione centrale, un'altra caratteristica che accomuna i primi passi delle due sale di preghiera è il profilo di coloro che le hanno aperte e che hanno continuato a gestirle nel corso degli anni. Si trattava infatti di giovani musulmani venuti in Italia per studiare, prevalentemente di provenienza mediorientale e spesso legati ai movimenti islamisti dei paesi d'origine. I presidenti, e leader pressoché indiscussi, dei due centri islamici di Bologna e Firenze, il siriano Radwan Altounji ed il palestinese Elzir Izzeddin, anche se in tempi diversi, sono entrambi passati da Perugia, ma ad unire i responsabili dei due centri è anche il ruolo che hanno avuto o hanno attualmente all'interno della più importante organizzazione islamica in Italia, l'Unione delle Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII), cui aderiscono le due moschee. Si tratta di un'organizzazione complessa, di cui fanno parte moschee portatrici di attitudini e tendenze politico-religiose talvolta molto differenti, ma che hanno in comune una certa visione delle relazioni internazionali, una certa lettura dei testi religiosi e, più generalmente, un comune riferimento alla variegata galassia islamista.

Un'ulteriore similitudine, anche se parziale, degna di essere menzionata è quella del contesto politico in cui il dibattito su un'eventuale edificazione della moschea s'è sviluppato. Bologna e Firenze, e più generalmente l'Emilia Romagna e la Toscana, sono infatti città e regioni governate storicamente dalla sinistra, in linea di massima più attenta ai diritti e all'integrazione degli immigrati e, almeno in teoria, meno avvezza a discorsi anti-islamici e islamofobi.

Infine, benché storicamente di sinistra, Bologna e Firenze sono anche due città dove il ruolo della chiesa cattolica è molto importante. Ciò è particolarmente valido nella città di Bologna, definita

“la seconda città della chiesa cattolica in Italia”, dove la Curia ha avuto un ruolo centrale nella costruzione del dibattito cittadino sul ruolo e sul posto dei musulmani nella città, in particolare legittimando, se non addirittura creando i presupposti, per lo sviluppo di un discorso islamofobo e anti-islamico. A Firenze, l’atteggiamento del mondo cattolico è stato ben più variegato. Se, infatti, la chiesa cattolica ha fatto sentire la sua voce affermando la sua predilezione per le piccole sale di preghiera, altre componenti dell’associazionismo cattolico fiorentino si sono apertamente schierate a favore dell’edificazione di un luogo di culto per i musulmani che rispondesse anche all’esigenza di vedere legittimata la loro presenza da un punto di vista simbolico, oltre che sociale e giuridico.

12.2. Divergenze

A fronte delle similitudini menzionate, le divergenze tra i casi di Firenze e Bologna sembrano ben più importanti. In particolare, si può notare come, pur partendo da situazioni iniziali simili, l’evoluzione delle due comunità islamiche e del loro rapporto con la città abbiano preso direzioni opposte, che permettono di capire perché gli esiti del dibattito su l’eventuale edificazione d una moschea siano stati tanto diversi.

- **La moschea nella geografia urbana**

Le prime sale di preghiera di Bologna e Firenze sono state entrambe aperte nel centro delle due città, ma hanno poi seguito due percorsi opposti. Il Centro di cultura islamica An-Nour di Bologna s’è gradualmente e inesorabilmente spostato dal centro verso la periferia, mentre la moschea fiorentina è sempre rimasta al centro della città.

Il Centro di cultura islamica An-Nour di Bologna, benché abbia fatto i suoi primi passi in un appartamento situato nel cuore della città, dopo una serie di spostamenti, alla fine si è trasferito in un capannone industriale, non solo al di fuori delle mura, ma al di fuori della comunità urbana, cioè ai limiti estremi della città, dove nessuno può vederlo né sentirlo. S’è dunque assistito a un movimento dal centro (fisico e simbolico) verso le frontiere esterne della *polis*, ma anche dal piccolo al grande e dal nascosto al visibile, anche se marginale. Questo movimento, la cui portata è fortemente simbolica, è stata frutto della convergenza di due spinte complementari e convergenti: un’islamofobia crescente, manifestatasi nel desiderio di espellere un islam sempre più visibile, ed la volontà e/o il bisogno dei musulmani pubblici di creare una “comunità”, vale a dire isolarsi al di là delle frontiere della *polis* in modo da differenziarsi e affermarsi come una particolare comunità. La conseguenza degli spostamenti e quindi della localizzazione della moschea nella geografia urbana è che a Bologna la comunità islamica ha finito per essere isolata e, allo stesso tempo, isolarsi, diventando in un certo qual modo autoreferenziale. Nello spostamento verso i margini della città, il centro culturale islamico di Bologna ha gradualmente interrotto quei legami che erano stati creati durante il primo decennio d’esistenza della moschea, tanto che, nel momento in cui si è iniziato a parlare dell’eventualità di costruire una moschea, l’islam e i musulmani sono stati (quasi inevitabilmente) percepiti come esterni alla città, estranei e, al limite, invasori. Un’ulteriore conseguenza di questa marginalizzazione geografica, sociale e simbolica è stata l’ulteriore spinta alla frammentazione della comunità islamica, con la comparsa di altre sale di preghiera.

Contrariamente, a Firenze la moschea é sempre rimasta al centro della città e ciò ha permesso la costruzione e lo sviluppo di legami tra i musulmani che la frequentano e il resto della cittadinanza fiorentina. La costruzione di spazi di comunicazione e di scambio, come la scuola, i luoghi di lavoro, i mercati cittadini, ecc. ha permesso di superare parte di pregiudizi e paure legate all'alterità. La centralità costante della sala di preghiera fiorentina ha fatto sì che quando s'è iniziato a parlare dell'eventualità d'edificare una moschea *ad hoc* a Firenze, c'erano già le condizioni per cui la cittadinanza non la percepisse come una minaccia esterna o estranea, ma solo come l'evoluzione di qualcosa che già esisteva e con cui aveva avuto modo di interagire nel corso degli anni. La centralità della sala di preghiera ha infine favorito la costruzione di una comunità musulmana allo stesso tempo plurale, ma sostanzialmente unita e capace di parlare ad una sola voce.

- **Network e capitale sociale**

Inizialmente riunitisi in locali concessi da associazioni cattoliche, i primi gruppi di musulmani praticanti delle due città hanno stabilito sin da subito un legame con coloro che meglio di altri potevano capire il loro bisogno di riunirsi per pregare, vale a dire i cattolici impegnati nel sociale, nell'accoglienza degli immigrati e nel dialogo interreligioso.

A Firenze, nel corso degli anni, il dialogo interreligioso, non solo con i cattolici, ma anche con altre confessioni religiose, a cominciare dalla comunità ebraica, é andato intensificandosi ed ha in seguito trovato una legittimazione istituzionale nella Consulta per il dialogo con le Confessioni Religiose istituita dal Comune di Firenze. Tale dialogo, iniziato agli inizi degli anni 90, s'è sviluppato nel corso d'un ventennio accanto a numerose altre iniziative volte tanto alla conoscenza reciproca quanto all'assistenza per le fasce sociali più in difficoltà (percorsi di conoscenza reciproca, campi per ragazzi di diversa fede, visite delle scuole, corsi d'arabo per italiani e d'italiano per stranieri, ecc.). Quest'insieme d'iniziative, sviluppatesi non senza qualche difficoltà e contraddizione, hanno permesso lo sviluppo di un importante capitale sociale, che ha favorito il radicamento nella città di una parte dei membri della comunità islamica, e più generalmente dei musulmani della città. Tale capitale sociale è risultato fondamentale al momento d'introdurre il tema della futura moschea fiorentina, che ha potuto svilupparsi a partire o appoggiandosi sulle relazioni individuali e collettive sviluppate nel corso degli anni. Il percorso partecipativo, e più generalmente il dibattito sulla presenza dell'islam nello spazio pubblico fiorentino, è stato senz'altro favorito dal fatto che diversi attori sociali della città, oltre che singole persone, avevano avuto la possibilità di conoscere e collaborare con i musulmani della sala di preghiera di Borgo Allegri.

A Bologna, le diverse forme di collaborazione con attori istituzionali e sociali sviluppate dal centro di cultura islamica, così come il dialogo interreligioso e interculturale, sono praticamente cessate agli inizi degli anni duemila, quando il centro s'è trasferito al di fuori delle frontiere della città e la Curia bolognese s'è fatta vettore di un discorso anti-islamico. Allo stesso tempo, una visione manichea e essenzialista ha pervaso tanto la società italiana quanto parte della dirigenza del centro islamico bolognese, facendo sì che quando è stato introdotto nello spazio pubblico bolognese la possibilità di costruire una moschea i musulmani del Centro erano isolati dal resto della città, privi dell'apporto di quei mediatori che generalmente hanno la funzione di rompere l'approccio manicheo e delegittimare i discorsi dicotomici.

- **Leadership**

Al di là della comune adesione all'UCOII, ci sono delle differenze sul rapporto che i centri islamici delle due città hanno avuto e hanno con tale organizzazione. Il centro di Bologna è stato a lungo uno dei più importanti dell'UCOII, tanto da avere un ruolo di primo piano a livello nazionale. Gli stessi dirigenti dell'UCOII hanno cullato il sogno di fare della futura moschea di Bologna un centro non solo religioso, ma anche economico dell'islam italiano. La leadership del centro di cultura islamica è apertamente legata ai movimenti islamisti, ed in particolare al movimento dei Fratelli Musulmani, ed è ideologicamente e politicamente piuttosto compatta. Il Centro è dominato dalla prima generazione di migranti musulmani, il cui discorso fa spesso riferimento alle dinamiche politico-sociali dei paesi d'origine e s'inserisce nel quadro della lotta contro il colonialismo e/o il neocolonialismo occidentale. La loro visione fa spesso riferimento allo spazio pubblico transnazionale, più ideologico e conflittuale¹³⁷, anche perché lo spazio pubblico bolognese è stato via via costruito su discorsi anti-islamici e islamofobi, che hanno spinto parte dei musulmani a rinchiudersi all'interno delle frontiere della comunità. Inoltre, come sottolinea Amodéo, i responsabili del centro culturale hanno mostrato la loro inadeguatezza o immaturità quando, invece di costruire un discorso pubblico, cioè rivolgendosi alla cittadinanza bolognese tramite i media, hanno cullato l'idea di poter semplicemente negoziare con le autorità, al di fuori dello spazio pubblico e quindi al di fuori di un confronto con le città.

Al contrario, la moschea di Firenze, benché il suo presidente nel 2010 sia stato designato segretario nazionale dell'UCOII e la moschea faccia parte integrante di tale organizzazione, riunisce approcci diversi, non solo per origine etno-nazionale, ma anche ideologica e generazionale. Al di là di tale diversità interna, è l'approccio alla città che distingue la leadership fiorentina da quella bolognese. A Firenze, i leader della comunità islamica, a cominciare da Elzir Izzeddin, sono particolarmente integrati nel tessuto cittadino, sia geograficamente che socialmente, partecipano attivamente alla vita della città e hanno intessuto relazioni interpersonali e collettive strutturate e stabili. In altre parole, l'ambito in cui opera la direzione della moschea di Borgo Allegri è la città, ossia un spazio pubblico locale, caratterizzato da una temporalità lenta e di lunga durata e una spazialità segnata dalla prossimità, fattori che favoriscono l'integrazione, la partecipazione e la conoscenza reciproca¹³⁸.

¹³⁷ E' nello spazio pubblico transnazionale che il livello di alterizzazione, di stigmatizzazione e di conflittualità è il più elevato. Sinteticamente, quello transnazionale è lo spazio dell'immaginario, delle memorie contrapposte, dei conflitti irrisolti, dell'ideologia, tanto che possiamo affermare che sono piuttosto delle comunità immaginarie (Anderson, 1991) che strutturano le visioni e, in definitiva, le identità.

¹³⁸ E' nello spazio pubblico locale che una certa accettazione della mescolanza e una relativizzazione effettiva dei valori sembrano caratterizzare la visione di buona parte dei musulmani. Il locale è in effetti lo spazio della prossimità, della manifestazione della differenza, ma anche della sua accettazione grazie ai fattori Tempo (lentezza, ripetitività e lunga durata) e Spazio (prossimità e fisicità). È in particolare a livello locale che numerose e nuove strategie d'inserzione sono state messe in opera e che un "capitale sociale" è stato acquisito (Saint-Blancat e Perocco in Césari-McLoughlin, 2005).

- **Dinamiche intra-musulmane : Offerta sul mercato religioso**

A distinguere i casi di Bologna e Firenze sono anche le caratteristiche sociali della popolazione immigrata, ed in particolare la loro origine etno-nazionale, con conseguenti ripercussioni sull'offerta religiosa islamica nelle due città. A Bologna, coloro che per lungo tempo hanno organizzato e rappresentato l'islam pubblico in città erano quasi esclusivamente degli studenti o ex-studenti mediorientali, mentre il ruolo dei magrebini era molto limitato, per la minore importanza che accordavano all'organizzazione religiosa ed essendosi questi ultimi stabiliti nelle zone collinari o della pianura Padana, cioè in zone piuttosto esterne alla città. L'arrivo di migranti asiatici nel corso degli anni 90, ed in particolare dopo il 2000, ha provocato un cambiamento importante nella composizione della popolazione d'origine musulmana a Bologna, con la conseguente apertura di diverse *musalla* etniche, nazionali o linguistiche. Nel corso dell'ultimo decennio, l'offerta sul mercato religioso islamico s'è così fortemente diversificata, a detrimento della capacità rappresentativa del Centro di cultura islamica di Bologna, che è diventato uno degli otto centri islamici della città, anche se ancora il più importante. Non solo. La leadership del centro, già durante il dibattito sulla moschea, non sembrava più essere in grado di rappresentare le istanze dell'insieme dei musulmani che abitavano a Bologna e dintorni, per ragioni d'origine geografica, ideologiche e anche generazionali.

A Firenze, la moschea di Borgo Allegri, benché affiancata da due altre sale di preghiera, raduna pressoché l'insieme dei musulmani della città. Tale capacità aggregativa, che va cioè al di là delle origini etno-nazionali dei fedeli e della loro affiliazione ideologico-religiosa, deriva da diversi fattori, a cominciare dalla collocazione spaziale della moschea, che è nel centro della città, dove lavora una parte importante degli immigrati. Un secondo fattore sta nelle caratteristiche della popolazione musulmana della città, composta da gruppi etno-nazionali diversi, che trovano corrispondenza nel direttivo della moschea, che non è dunque controllata da un unico gruppo ideologico o geografico, ma raccoglie persone con background e visioni diversi.

- **Contesto: 2007 vs 2011**

Benché tra le due vicende intercorrano solamente 4/5 anni, il contesto in cui si sono svolti i dibattiti sull'eventuale costruzione di una moschea era molto diverso. Nel 2007, anno in cui a Bologna è apparsa la notizia che sarebbe stata costruita una nuova moschea, la città, come del resto l'Italia intera, era ancora attraversata dalla paura che derivava dalle immagini delle torri gemelle, di Madrid e Londra. Bologna ha affrontato il tema della moschea, e più generalmente della presenza dell'islam nello spazio pubblico, quando il livello di islamofobia era al suo apice, tanto che l'intero dibattito s'è strutturato intorno alle questioni legate alla sicurezza, che hanno preso rapidamente il sopravvento su tutto il resto, a cominciare dal diritto al luogo di culto sancito dalla legislazione italiana. Lo stesso protocollo d'intesa che avrebbe dovuto essere firmato dalle parti è stato una dimostrazione evidente di quanto peso avessero i timori legati al terrorismo islamico e alla sicurezza. Benché l'islamofobia sia ancora ben presente nella società italiana ed il problema della sicurezza rimanga molto sentito, oltre che attuale, a Firenze la discussione s'è potuta svolgere in un clima ben diverso e i pochi tentativi di far scivolare il confronto sul tema della sicurezza non hanno trovato spazio né legittimità nel dibattito cittadino. Più che la sicurezza, è stato il binomio diritto/apertura a

fare da corollario a tutto il dibattito sulla moschea, che é rapidamente diventato un tema della città intera e non dei soli musulmani.

13. Forme del percorso

Il dibattito pubblico sull'eventuale costruzione di una moschea necessita di spazi in cui svilupparsi, di attori che lo animino e di contenuti. Spazi, attori e contenuti sono generalmente, ma non necessariamente, definiti e/o selezionati attraverso la creazione di percorsi più o meno istituzionali, che sono supposti avere la capacità di strutturare il dibattito stesso (Florida, 2013).

Le due città in esame hanno scelto percorsi diversi che, conseguentemente, hanno avuto una diversa capacità di strutturare il dibattito pubblico, cioè di definire spazi, attori e contenuti. Nonostante le divergenze, i due casi presentano una caratteristica comune, conseguenza diretta del fatto che riuscire ad imporre il tema della moschea nello spazio pubblico cittadino é una delle maggiori difficoltà cui son confrontati i musulmani in Italia. Le comunità islamiche faticano infatti a far emergere il tema nello spazio pubblico locale ed, ancor più, a trovare degli interlocutori istituzionali disponibili a recepire le loro richieste. L'impermeabilità dello spazio pubblico alle domande dei musulmani ha quindi portato i responsabili delle moschee delle due città a "forzare la mano" per far emergere le proprie richieste. A Bologna, il centro di cultura islamica ha "minacciato" il comune di presentare una richiesta formale per l'edificazione di una moschea su un terreno di sua proprietà e che il comune, fin dal 2001, aveva individuato per l'ampliamento di una scuola adiacente. A Firenze, invece, la direzione della moschea di Via Borgo Allegri ha deciso di "rompere il silenzio e l'indifferenza" presentando la bozza di una moschea simile al duomo di Firenze, scatenando reazioni indignate, ma riuscendo così a far uscire il tema della moschea dall'oblio, ossia a farlo emergere come un tema da dibattere pubblicamente.

- ***Lo spazio del dibattito***

A Bologna, di fronte alla domanda esplicita formulata dal Centro di cultura islamica, l'amministrazione comunale ha deciso di creare uno spazio di negoziazione diretta tra i vertici dell'amministrazione stessa e i responsabili del centro di cultura islamica. S'è cioè trattato di uno spazio di discussione ristretto a poche persone, fondamentalmente due responsabili istituzionali e due rappresentanti del Centro islamico, dal quale erano escluse tanto la cittadinanza quanto il resto della comunità islamica. A fronte di reazioni molto forti da parte di comitati di cittadini, partiti politici e diversi attori sociali, é stato deciso di dar vita prima ad assemblee pubbliche e poi, vista la forte conflittualità che ne emergeva, ad un "percorso partecipativo ad inviti", cioè rivolto a persone o gruppi selezionati dal comune stesso. La cittadinanza é stata dunque coinvolta solo quando gran parte delle decisioni, a cominciare dalla localizzazione della moschea, erano già state prese da un gruppo ristretto di persone, in particolare nel tentativo di dare legittimità a decisioni prese al vertice e "calate dall'alto". Allo stesso tempo, nessuna azione é stata studiata né messa in opera per coinvolgere i musulmani, al di là di coloro che erano stati nominati e/o individuati come "i rappresentanti della comunità islamica".

A Firenze, il dibattito sull'eventuale edificazione di una nuova moschea ha trovato sede in un'arena istituzionale, il percorso partecipativo, che è stato proposto dalla comunità islamica grazie alla legge regionale sulla partecipazione. Tale arena, gestita da un attore terzo, ha fatto sì che, benché non siano mancati contatti al di fuori dello spazio pubblico, fin dall'inizio il dibattito è stato allargato il più possibile all'intera cittadinanza, inclusi coloro che erano contrari alla moschea, e all'insieme delle comunità islamiche fiorentine. In tale ottica, ogni indicazione, a cominciare da quella sull'eventuale localizzazione della futura moschea, è stata demandata al percorso partecipativo, la cui funzione principale è stata dunque quella di legittimare l'eventuale edificazione della moschea attraverso il consenso e la partecipazione, che hanno quindi preceduto la fase decisionale.

Dai due casi emergono due spazi di discussione e, conseguentemente due approcci, molto diversi: l'uno condiviso e inclusivo, l'altro verticistico ed esclusivo. Lo spazio fiorentino è stato concepito per passare dapprima da una legittimazione popolare, che fosse poi in grado di creare le condizioni per il superamento di timori e reticenze, in particolare legate all'effetto NIMBY. A Bologna, lo spazio del dibattito è stato ristretto a poche persone e quindi le decisioni, in particolare sulla localizzazione, sono state prese prima di cercare una legittimazione della cittadinanza. Il tentativo successivo di allargare la partecipazione è stato conseguentemente fatto in un contesto già dominato dalla contrapposizione ideologica, dalla paura e dalle conseguenze dell'effetto NIMBY. Il primo modello, costruito sulla legittimazione e il dialogo, ha portato all'idea della moschea della città, mentre il secondo, imposto e non condiviso, ha portato semplicemente al rifiuto della moschea.

- ***Spazio e quadro giuridico***

I due casi mostrano una diversa relazione con il quadro giuridico, ed in particolare con il principio della libertà religiosa, da cui consegue il diritto al luogo di culto. A Bologna, è stato adottato un approccio che potremmo definire "positivista", secondo cui, una volta enunciato, il diritto va garantito a prescindere da ogni considerazione sull'impatto sociale. Il diritto al luogo di culto è così diventato rapidamente uno strumento per giustificare le decisioni prese o da prendere e per la loro implementazione. In tal modo, contrariamente a quanto auspicato dall'amministrazione comunale, il diritto stesso ha finito per diventare "l'oggetto del contendere", anche se in maniera non esplicita, perdendo così la sua intrinseca capacità di regolare il conflitto grazie propria all'universalità dei diritti.

A Firenze, al contrario, è stato adottato un approccio che potremmo definire "consensuale", secondo cui si crea dapprima consenso attorno a dei principi condivisi, a cominciare dal diritto al luogo di culto in quanto diritto valido universalmente e non relativamente al caso specifico della moschea. I diritti costituzionali hanno così finito per rappresentare la cornice entro cui costruire il dibattito pubblico e, conseguentemente, il punto di partenza della legittimazione della richiesta dei musulmani ad avere un luogo di culto degno e simbolicamente significativo.

- ***Locale vs transnazionale***

I temi dibattuti a Firenze e Bologna non sono stati gli stessi, così come diversi sono stati i linguaggi utilizzati. Numerose sono le ragioni di tali divergenze, che possono essere sintetizzate nella

diversa interazione tra il livello locale dello spazio pubblico e i livelli nazionale e transnazionale. A Bologna, il dibattito si è sviluppato prevalentemente in un ambito nazionale o transnazionale, con poca capacità normativa del livello locale, malgrado il tentativo di coinvolgere gli opinion leader del quartiere. Il tema della precarietà dei luoghi di culto a Bologna, così come le forme di integrazione dei musulmani in città, hanno trovato pochissimo spazio nel dibattito, che è invece stato strutturato intorno a temi quali l'islamizzazione dell'Europa, la condizione della donna nell'islam, il terrorismo islamico, l'affidabilità dell'UCOII, ecc.. A Bologna, la relazione all'Altro musulmano è stata letta all'interno d'una griglia ideologica fortemente manichea, chiaramente ispirata all'ideologia dello scontro di civiltà, secondo cui l'islam e l'occidente sono due civiltà non solo distanti, ma addirittura opposte, portatrici di valori e di forme spesso incompatibili. Lo spazio pubblico s'è quindi costruito attorno a griglie dicotomiche, che mettevano in opposizione italiani e musulmani, Noi e Loro.

A Firenze, invece, benché non siano mancati temi più generali sulla relazione tra Islam e Occidente o sulla condizione della donna nell'islam o sull'affidabilità democratica dell'UCOII, il dibattito è rimasto sostanzialmente all'interno di un alveo locale, ossia di uno spazio marcato dalla prossimità, dalla quotidianità e dalle relazioni interpersonali. Il dibattito s'è così strutturato sulla realtà locale, sull'esistente e sulla necessità di dare risposte tanto ai musulmani della città che a quei cittadini che domandano di veder risolte situazioni di disgregazione sociale, tanto che ogni tentativo di uscire dal locale ha trovato una forte opposizione tanto da parte dei musulmani che delle istituzioni locali, quanto di coloro che hanno gestito e partecipato al percorso. In tal senso è emblematica la constatazione di quanto a Firenze sia stata marginale l'adesione della moschea di Borgo Allegri all'UCOII, tema che invece è stato di centrale importanza a Bologna.

14. Gli attori

Gli attori che hanno partecipato al dibattito sono diretta conseguenza dello spazio creato e degli strumenti utilizzati. Ne consegue che a Firenze ed a Bologna non hanno partecipato gli stessi attori, con evidenti ripercussioni su come è stato affrontato il tema della moschea e sugli esiti del dibattito stesso.

- ***Cittadini***

Il percorso partecipativo fiorentino è stato concepito per includere il maggior numero di cittadini, che sono stati chiamati a partecipare ad una serie d'incontri aperti a tutta la cittadinanza, il cui scopo era quello di fornire indicazioni alle istituzioni pubbliche sul come e dove aprire un'eventuale moschea a Firenze. Benché sia stata piuttosto limitata, la partecipazione aveva la funzione di fornire delle indicazioni alle istituzioni che fossero frutto di un confronto aperto e razionale e dunque condivise dal maggior numero di cittadini possibile. Proprio il carattere pacato e razionale degli incontri, conseguenza del metodo adottato da SocioLab, ha fatto sì che a Firenze abbia partecipato quasi esclusivamente una popolazione intellettuale e/o interessata alla costruzione di una città aperta e plurale. Questa sorta di "razionalizzazione" e/o "intellettualizzazione" del dibattito, cominciata con la fase preliminare delle interviste con gli opinion leader, ha indirettamente portato all'autoesclusione di tutti coloro che sentivano di avere difficoltà a confrontarsi attraverso la

parola e a costruire argomentazioni razionali. Praticamente, fin da subito c'è stato poco spazio per l'espressione di quelle paure irrazionali che generalmente fanno da frame ai dibattiti sull'islam. Un secondo elemento che ha portato ad una selezione dei partecipanti è stato il fatto che s'è proceduto ad un dibattito senza indicare il luogo dove la moschea avrebbe potuto sorgere, con la conseguenza che non s'è prodotto nessun effetto NIMBY e che il dibattito è stato percepito, almeno da una parte dei cittadini, come troppo astratto. In conclusione, il percorso è diventato uno spazio di costruzione e legittimazione dell'idea della "futura moschea di Firenze" e non solo della futura moschea dei musulmani.

Al contrario, la funzione della partecipazione cittadina a Bologna è stata quella di dare legittimità a quanto già era stato deciso tra l'amministrazione comunale e i vertici del centro di cultura islamica di Bologna. A Bologna, la forte politicizzazione impressa fin dall'inizio al dibattito e l'indicazione di un luogo preciso prima dell'inizio di qualsivoglia percorso partecipativo sono stati all'origine di un'altrettanto selezione "naturale" dei partecipanti. Ben presto, intellettuali, giuristi e possibili mediatori sono stati estromessi o si sono autoesclusi a vantaggio della presenza di persone mosse da motivi politici e ideologici, o di persone che esprimevano la semplice paura di dover condividere il territorio con l'Altro musulmano, una paura che non ha trovato argini in coloro che hanno generalmente la funzione di mediare attraverso un processo di razionalizzazione. Le assemblee in particolare sono state il luogo dove paure e diffidenze hanno trovato legittimità d'espressione a detrimento del diritto e dell'argomentazione razionale.

- **Musulmani**

Il percorso partecipativo fiorentino è stato concepito per coinvolgere l'insieme della comunità musulmana cittadina ed ha quindi avuto il grande merito, riconosciuto da tutti, di coinvolgere le tre sale di preghiera della città, che si sono incontrate, confrontate ed finalmente espresse ad una sola voce. Il percorso partecipativo ha quindi innescato un'evoluzione della comunità musulmana cittadina, sia individualmente che collettivamente. Spinti al confronto ed al dibattito, i musulmani hanno dovuto "imparare" a formulare le loro richieste ed argomentare le loro risposte nello spazio pubblico e ciò ha prodotto un vero *empowerment* individuale e collettivo di attori solitamente marginalizzati o silenti. Il percorso partecipativo ha quindi provocato una sorte di democratizzazione interna alla comunità attraverso l'emergere di nuovi leader e individualità. In conclusione, il percorso partecipativo ha permesso a persone precedentemente marginalizzate o politicamente escluse di intraprendere percorsi di "cittadinizzazione" e alla comunità di emergere come legittimo attore sociale della città.

A Bologna, l'amministrazione comunale ha interloquito esclusivamente con tre rappresentanti del Centro di cultura islamica, senza mai porsi la questione né l'obiettivo del coinvolgimento delle altre sale di preghiera presenti in città, che quindi non hanno assolutamente partecipato ad alcuna fase del dibattito cittadino. Al di là dei tre rappresentanti, i musulmani del Centro di cultura islamica non sono mai stati coinvolti nei dibattiti pubblici e quindi non c'è stato nessun partecipazione dei musulmani di Bologna al percorso. La comunità islamica cittadina ne è quindi uscita ancora più divisa, mentre nessun *empowerment*, individuale o collettivo, ha avuto luogo. Anzi, l'esito negativo del dibattito pubblico ha provocato un ripiegamento del Centro islamico

su se stesso e delle divisioni all'interno della sua direzione, in particolare tra italiani convertiti e musulmani immigrati.

- ***Politici e istituzioni***

Il percorso fiorentino s'è svolto all'interno di un quadro istituzionale reso possibile dalla legge regionale sulla partecipazione, ma non è stato "occupato" dalle istituzioni pubbliche né dai partiti politici. Gestito da un attore terzo, Sociolab, la "questione moschea" non è diventata un terreno per lo scontro politico ed i partiti hanno finito per partecipare solo marginalmente al dibattito pubblico. Ciò ha certamente favorito la strutturazione di un confronto razionale e centrato sul tema specifico, ossia non funzionale all'arena politica, ma ha altresì contribuito a depotenziare i risultati del percorso stesso in quanto le istituzioni pubbliche non sono state chiamate ad assumersi nessun impegno concreto.

Al contrario, a Bologna il percorso è stato interamente gestito dall'amministrazione comunale, con la conseguente estrema politicizzazione del tema della moschea. Molto rapidamente s'è smesso di parlare concretamente del tema specifico, che ha finito per essere solo funzionale al confronto politico tra maggioranza e opposizione. I partiti politici sono stati così i veri protagonisti del dibattito sull'eventuale costruzione di una moschea a Bologna, mentre la voce dei musulmani è stata estremamente marginale.

- ***Religioni e mondo associativo***

Il dibattito fiorentino ha visto l'attiva partecipazione di intellettuali, docenti universitari e organizzazioni della società civile, oltre a quella dei rappresentanti di diverse comunità religiose, che si sono apertamente schierati a favore dell'edificazione di una nuova moschea, ritenendo la richiesta della comunità islamica assolutamente legittima. L'attiva partecipazione di questi attori ha permesso - come scrivono Talpin e O'Miel - "una forma di empatia interconfessionale attorno alla necessità di poter espletare la propria fede in condizioni decenti" (op cit., pp. 17). Ma, ancora più importante, ha permesso di far uscire la comunità islamica dall'isolamento in cui è solita trovarsi nei dibattiti sulle moschee. In altre parole, l'attiva partecipazione di questi attori sociali ha impedito la strutturazione del dibattito intorno alla dicotomia cittadini/musulmani, autoctoni/stranieri, Noi/Loro.

A Bologna, la richiesta del Centro di cultura islamica ha trovato pochi sostenitori, al di là dell'amministrazione comunale. Anche coloro che avrebbero potuto sostenere le richieste del Centro hanno finito per defilarsi, soffocati dalla polemica politica, dall'incapacità della direzione del Centro islamico di aprirsi alla città e dalla creazione di comitati di cittadini contrari alla costruzione della moschea, che hanno fatto sì che l'intero dibattito bolognese si strutturasse attorno alla dicotomia cittadini/musulmani, interno/esterno, Noi/Loro. Il Centro islamico di Bologna, e più in generale i musulmani della città, si sono trovati totalmente isolati e "contrapposti alla città", con conseguente ulteriore ideologizzazione delle posizioni in campo.

15. Esiti del dibattito pubblico

Il dibattito sulla futura moschea a Firenze s'è potuto costruire appoggiandosi su un dialogo interreligioso e iniziative a carattere culturale e sociale pregresse, che avevano creato legami e fiducia reciproca. Al di là di qualche voce isolata, nello spazio pubblico fiorentino non s'è manifestata nessuna voce apertamente contraria alla richiesta della comunità islamica, soprattutto perché il dibattito sulla moschea non ha travalicato l'ambito locale, ma ha mantenuto un legame costante con la realtà concreta dell'islam e dei musulmani in città. Ne è conseguito che l'intero dibattito è partito dalla constatazione che l'islam era già presente in città da più di vent'anni e che dunque l'eventuale costruzione di una nuova moschea non avrebbe che rappresentato il miglioramento della situazione già esistente, unanimemente giudicata non idonea e inaccettabile per una città come Firenze. Inoltre, i cittadini che han partecipato agli incontri pubblici, benché probabilmente poco rappresentativi, hanno esplicitamente riconosciuto l'importanza simbolica della futura moschea. Per questo il percorso partecipativo ha fornito delle indicazioni chiare quanto a dimensioni, localizzazione e funzioni della futura moschea, che è stata immaginata dai cittadini visibile, centrale e grande, in quanto luogo d'incontro tra la città e la sua minoranza islamica. Quel che il percorso partecipativo ha prodotto è un'appropriazione della moschea da parte dei cittadini che hanno preso parte agli incontri, i quali hanno integrato l'idea della moschea alla storia cittadina, insieme alla sinagoga e alla chiesa ortodossa. La moschea è così stata immaginata come la moschea della città e non dei soli musulmani. Dall'altra parte, la comunità islamica s'è ulteriormente aperta alla città, ha rafforzato la propria posizione e s'è finalmente sentita parte della città di Firenze. Tali condizioni non restano che preliminari ad una effettiva assunzione di responsabilità da parte delle autorità competenti, senza la quale il processo rischia di creare frustrazione e ripiegamento su se stessi.

A Bologna, il dibattito sull'eventuale costruzione di una moschea in città è stato fortemente ostacolato dall'assenza di ogni forma di dialogo interreligioso, dall'interruzione delle iniziative condivise e da un discorso della curia anti-islamico, tutti fattori che hanno impedito la creazione di spazi di conoscenza reciproca e il superamento delle frontiere comunitarie. A Bologna, semplicemente erano assenti le condizioni preliminari perché il dibattito potesse svolgersi positivamente: la paura ha prevalso sul diritto e la chiusura sull'apertura. Ogni progetto d'edificazione è stato infatti abbandonato, ogni forma di collaborazione tra autorità locali e comunità islamiche è sparito e un generalizzato sentimento di sfiducia reciproca s'è installato. Il processo è naufragato sotto l'affermazione di discorsi essenzialisti e discriminatori, basati fondamentalmente sulla paura e la chiusura reciproca, tanto che a distanza di 6 anni dal dibattito pubblico, un muro d'incomunicazione divide l'islam e i musulmani dal resto della città. Il Centro islamico, ed in particolare i suoi leader, s'è dimostrato incapace di aprirsi alla città e ormai vive chiuso in se stesso, mentre altre sale di preghiera sono sorte, ma senza visibilità alcuna nello spazio pubblico bolognese. I musulmani sono semplicemente invisibili di fronte ad una cittadinanza che sembra refrattaria a qualsiasi dibattito sulla presenza dell'islam nello spazio pubblico. A fronte di un quadro tanto desolante, un nuovo approccio sembra emergere dalle iniziative di una nuova generazione di musulmani, nati e cresciuti in Italia, che non possono accettare l'esclusione sociale e la marginalizzazione politica, e da alcuni giovani amministratori che riconoscono l'importanza di riannodare un dialogo interrotto.

TERZA PARTE: Raccomandazioni e indicazioni

Il confronto tra i casi analizzati ci permette d'indicare alcuni strumenti che possono essere utili per costruire un dibattito pubblico sui luoghi di culto islamici e di formulare alcune ipotesi di lavoro in vista dell'elaborazione di una nuova pratica istituzionale verso l'islam e i musulmani. Per far ciò mi sembra opportuno indicare fin da subito dati oggettivi e fattori imprescindibili emersi durante la ricerca, ossia i punti fermi su cui deve essere costruito il dibattito pubblico e, più generalmente, qualsivoglia politica pubblica che aspiri a coniugare coesione sociale e rispetto dei diritti individuali e collettivi.

103

16. Dati oggettivi

i. Pluralizzazione della società italiana

Il primo dato oggettivo è che la società italiana si sta rapidamente pluralizzando. Se oggi l'islam è presente in gran parte come religione degli immigrati, tra meno di una generazione una parte dei cittadini italiani saranno di religione islamica o comunque legati all'islam per l'origine. Ciò significa che, al di là della percezione o del linguaggio per descriverlo, a breve, l'islam non sarà più (in parte già non lo è più) elemento esterno, ma parte integrante della società italiana in quanto religione o riferimento culturale di una parte dei suoi cittadini. Ne deriva l'urgente necessità d'abbandonare la politica della deresponsabilizzazione e d'intraprendere una politica volta ad evitare forme di marginalizzazione e stigmatizzazione che, tra l'altro, minerebbero la coesione sociale.

ii. Imprescindibilità del quadro giuridico

Il secondo dato oggettivo è l'imprescindibilità di un quadro giuridico che stabilisce dei diritti e dei doveri universali, ossia che devono essere applicati a tutti senza discriminazione alcuna. Tale sistema legale dovrebbe essere il quadro di riferimento di qualsivoglia politica pubblica e quindi determinare non solo i limiti dell'azione istituzionale, ma anche i limiti e le modalità del dibattito pubblico. Sancendo il diritto alla libertà religiosa e quindi al luogo di culto in quanto diritto della persona nella sua individualità e come appartenente ad una collettività, il quadro giuridico stabilisce chiaramente un principio che è alla base di tutte le democrazie occidentali, ossia che la maggioranza non ha potere di decisione sui diritti di una minoranza. L'obbligo giuridico di garantire il diritto al luogo di culto è dunque, di per sé, un obiettivo da perseguire.

iii. La specificità di ogni situazione

Una terza constatazione, che va ben aldilà dei casi studiati, è la specificità di ogni realtà locale. Nonostante la forza uniformatrice dei livelli nazionale e transnazionale dello spazio pubblico, a cui partecipano tutti gli attori coinvolti, le specificità sociali e ambientali di ogni realtà urbana fanno sì che le forme d'installazione dell'islam e le relazioni tra musulmani e autoctoni siano sempre diverse

le une dalle altre. Ne consegue che ogni realtà è a suo modo "unica" e che quindi bisogna riadattare strumenti e metodi alle singole realtà locali.

17. Obiettivi

Dalla ricerca realizzata emergono alcuni obiettivi generali, che dovrebbero guidare tanto la politica istituzionale, quanto l'azione dei musulmani, nella costruzione di un dibattito pubblico sui luoghi di culto islamici. Risulta altresì evidente che la definizione degli obiettivi non può essere fatta per via teorica, ma attraverso la pratica del governare, ossia nell'interazione degli attori coinvolti. Se la scelta degli obiettivi è eminentemente politica, resta che certi obiettivi dovrebbero essere condivisi da tutti perché stabiliti dal quadro giuridico. A tal fine, partendo dalle esperienze analizzate, due obiettivi generali dovrebbero guidare l'azione dell'amministrazione:

1. Garanzia dei diritti costituzionali e universali;
2. Rinforzamento della coesione sociale.

Il legame indissociabile tra questi due obiettivi deriva dalla constatazione che laddove le amministrazioni si sono poste il "semplice" obiettivo di costruire una nuova moschea, come a Bologna, il risultato è stata l'abbandono di ogni dibattito pubblico e ogni aspirazione ad aprire la moschea a seguito della forte conflittualità che si è scatenata. L'amministrazione deve dunque distinguere tra il diritto alla libertà religiosa da quelli che è il percorso per arrivarvi, ossia quelli che sono gli obiettivi che permettono di aprire una moschea senza che si scatenino forme di opposizione particolarmente violente, stigmatizzanti e escludenti.

La ricerca suggerisce che questi due obiettivi generali possono essere perseguiti attraverso due obiettivi secondari, che appaiono altrettanto indissociabili :

1. La graduale legittimazione della presenza dell'islam e dei musulmani nello spazio pubblico, ossia l'accettazione dell'islam quale nuovo attore sociale chiamato a contribuire alla definizione della *polis*;
2. La graduale apertura della comunità islamica alla città.

La questione che si pone è dunque d'individuare gli strumenti e le modalità per perseguire tali obiettivi, che rimangono generali.

Prima indicazione

Data la specificità di ogni realtà locale, gli obiettivi non possono essere definiti a priori, ma sono frutto dell'interazione tra i diversi attori che compongono il corpo sociale, a cominciare da istituzioni pubbliche e musulmani. La garanzia dei diritti e la necessità di garantire la coesione sociale sono i due punti di riferimento nella definizione degli obiettivi.

18. Precondizioni al dibattito pubblico

Perché il dibattito pubblico sui luoghi di culto islamici possa rappresentare un'opportunità per perseguire tali obiettivi e permettere la crescita degli attori coinvolti, alcune precondizioni sono emerse durante la ricerca.

18.1. Inevitabilità e necessità del conflitto

In quanto elemento architettonico e sociale che cambia il paesaggio urbano, la moschea è inevitabilmente uno degli elementi principali intorno al quale si cristallizza lo scontro (o la rinegoziazione) per la gestione e la definizione del territorio tra *insider* e *outsider*, autoctoni e stranieri, vecchi e nuovi cittadini. Il conflitto si rivela non solo inevitabile, ma socialmente necessario in quanto modalità d'espressione delle paure individuali e collettive, ma anche in quanto strumento che permette un riposizionamento sociale e politico degli attori. Il conflitto intorno alla moschea non può quindi essere occultato né ridotto ad un mero problema urbanistico, ma va assunto e nominato per quello che è, ossia un conflitto che ha a che fare con le forme e le modalità di gestione e appropriazione di un determinato territorio, sulla legittimità degli attori a far parte di quello che ho definito il "potere dello sguardo"¹³⁹.

Per gli autoctoni, o almeno per una parte di loro, le paure nascono dal timore di veder cambiare il territorio e di doverlo condividere con chi, nell'immaginario collettivo, è descritto come Altro; per questo è innanzitutto il diritto alla visibilità dell'Islam che viene contestato, come mostrano le polemiche che suscitano i minareti o gli appelli alla preghiera, simboli appunto della richiesta dell'Altro di un riposizionamento sociale e politico nelle modalità di gestione e appropriazione del territorio.

Per quei musulmani che aspirano ad essere parte integrante della società in cui vivono ed in cui i figli crescono, la visibilità s'inserisce invece "in una logica di istituzionalizzazione, di accettazione e di integrazione anche simbolica" (Allievi, 2010:53)¹⁴⁰. Per costoro, la moschea simbolizza il riconoscimento politico e sociale del loro "essere parte della città" ed il rifiuto della loro marginalizzazione ai confini della *polis*. Per questo tipo di musulmani, la centralità è riservata al riconoscimento pubblico, mentre gli elementi simbolici, come il minareto, assumono un'importanza minore. Coloro tra i musulmani che invece vivono con angoscia la paura di perdere la propria identità, che guardano verso i paesi d'origine e che puntano a mantenere un certo grado di separazione rispetto alla società circostante, tendono invece ad attribuire grande importanza proprio all'aspetto simbolico (altezza del minareto, dimensioni e architettura della moschea, ecc.). Come scrive Allievi, sono "spesso i meno radicati nella propria identità religiosa, o i più timorosi di perderla, che maggiormente si agitano e agitano la questione dei simboli" (2010:125) - un discorso valido tanto per i musulmani "separatisti" (Conti, 2012) quanto per gli autoctoni "identitari" che rifiutano l'islam.

¹³⁹ Il dibattito pubblico sulla moschea potrebbe anche essere descritto come un dibattito sulle identità collettive, sulla definizione del Noi e dell'Altro e sulle frontiere che definiscono delle comunità più immaginate che reali, ma non per questo meno performanti.

¹⁴⁰ Spesso criticati e temuti perché troppo "chiusi" o "nascosti" nelle loro sale di preghiera "invisibili", oggi i musulmani sono criticati e temuti perché domandano una maggiore visibilità nello spazio pubblico.

Seconda indicazione

Le istituzioni pubbliche non possono ignorare le vere radici del conflitto intorno alle moschee, ossia le paure degli uni e degli altri. Solo prendendo in conto le ragioni profonde del conflitto le istituzioni hanno la possibilità di creare spazi e individuare strumenti capaci di fornire le risposte adeguate a stemperare paure individuali e collettive, e così trasformare il dibattito pubblico sulla moschea in un'opportunità di crescita dell'insieme degli attori locali.

18.2. Il fattore T

Il fattore T, il Tempo, non solo è una delle variabili fondamentali nei processi d'integrazione o d'inclusione, ma è anche una variabile utile per capire le forme del conflitto, la sua intensità e le vie per risolverlo¹⁴¹. Il concetto di ciclo migratorio spiega giustamente l'evoluzione della relazione tra gli attori sociali di un determinato territorio e i suoi nuovi abitanti, coloro che vengono dall'al di là dei confini, gli "stranieri", i "migranti". Il ciclo migratorio dei migranti d'origine islamica e dell'islam si compone di diverse fasi temporali, alle quali corrispondono diverse forme e modalità dei gruppi e degli individui di stare nello spazio pubblico, che si espletano anche in richieste diverse dei musulmani rivolte agli altri attori sociali e/o alle istituzioni¹⁴². La richiesta pubblica di passare dalle sale di preghiera nascoste nelle rimesse o nei sottoscala alla realizzazione di una moschea degna e visibile corrisponde generalmente ad una fase ben precisa del ciclo migratorio, ossia la fase in cui la comparsa di una nuova generazione trasforma la presenza sul territorio da transitoria a stabile e i migranti da "persone in transito" in cittadini stabili. Nella fase attuale, la richiesta di una parte dei musulmani di una maggiore visibilità dell'islam nello spazio pubblico è spesso sintomo proprio del legame "irrevocabile" che s'è stabilito con il territorio attraverso la nuova generazione e dunque della necessità di partecipare alla sua gestione e organizzazione. Ne consegue che, in termini generali, la risposta istituzionale dovrebbe essere pensata in funzione della fase specifica del ciclo migratorio, a cui corrisponde una diversa visibilità dell'islam nello spazio pubblico e la richiesta di una diversa collocazione (materiale e simbolica) della moschea nella geografia urbana.

- **I tempi del conflitto**

La richiesta di una maggiore visibilità scatena quasi inevitabilmente forme di reazione e resistenze, che hanno anch'esse una temporalità e una spazialità proprie. Come hanno messo in evidenza sia Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg (2005) che Vitale (2008), e come confermano i casi analizzati, i conflitti intorno alle moschee hanno una loro tempistica, in un certo senso una loro evoluzione quasi "naturale", fatta di tempi d'espressione delle paure individuali e collettive, di momenti per la costruzione di luoghi di confronto, di pause e di fasi di sedimentazione. Generalmente, ad una forte conflittualità iniziale, legata anche ad una forte mediatizzazione e ad una

¹⁴¹ Il fattore T, il tempo, va inteso non nella sua dimensione lineare, ma nella sua multidimensionalità: ogni persona vive infatti in tempi diversi che s'intrecciano, si sovrappongono e s'influenzano reciprocamente. Lo stesso racconto di Sé, l'auto-rappresentazione, si sviluppa su tempi diversi.

¹⁴² Le varie fasi del ciclo migratorio narrano del processo d'uscita dell'islam dalla sfera privata e della sua affermazione nello spazio pubblico, narrano cioè dell'emergere dell'attore sociale islamico.

forte politicizzazione, a certe condizioni può seguire un processo di sedimentazione o addirittura di normalizzazione. La strategia di coloro che si oppongono alle richieste dei musulmani, così come quella speculare di coloro tra i musulmani che puntano ad una certa separazione, è generalmente quella d'introdurre il tema della moschea in altre dimensioni spazio-temporali, ossia nazionali o metastoriche, altrettanto capaci di strutturare le visioni e lo spazio pubblico. Tali dimensioni spazio-temporali, che mantengono alto il grado di conflittualità, sono costantemente "erose" dalla dimensione locale, che s'è rivelata meno conflittuale grazie a prossimità e quotidianità. È nella fluttuazione tra questi spazi-temporali che il conflitto si accende e si spegne e che espleta un percorso in un certo modo prevedibile. Le istituzioni, così come i musulmani, sono chiamati a "dare tempo" al conflitto di esprimersi e di appagarsi o, detto altrimenti, alla dimensione locale d'imporsi su quella nazionale e transnazionale.

Terza indicazione:

Partendo dalla constatazione che i processi d'integrazione hanno tempi propri, scanditi da forme di graduale radicamento sul territorio, così come le forme conflittuali hanno tempi propri, le istituzioni pubbliche devono adattare la risposta politica alle diverse fasi del ciclo migratorio, ad ognuna delle quali corrispondono diverse esigenze e domande da parte dei musulmani. Il conflitto stesso ha delle modalità e delle forme d'espressione che variano a seconda del fattore T, con la conseguenza che una politica pubblica deve "dare tempo" al conflitto d'esprimersi e di trovare forme di sedimentazione.

18.3. Il capitale sociale: una risorsa imprescindibile

I casi analizzati hanno mostrato chiaramente che il dibattito pubblico sui luoghi di culto islamici è destinato a fallire se non può essere costruito su un'insieme di relazioni intercomunitarie, di legami interpersonali e di iniziative condivise tra i musulmani e gli altri attori sociali e istituzionali. Tali relazioni, interpersonali o comunitarie che siano, permettano di superare il muro dell'incomunicazione, di costruire forme di conoscenza e di creare fiducia reciproca, oltre a permettere di creare linguaggi condivisi che vanno a sgretolare l'approccio manicheo Noi/Loro, italiani/islamici, che è il maggior ostacolo linguistico e concettuale all'inclusione dell'islam e dei musulmani nella *polis*. Nello spazio urbano, prossimità e temporalità lenta, permettendo alle persone di mischiarsi in spazi reali, come le strade, la scuola, i luoghi di lavoro, favoriscono la costruzione di capitale sociale. Allo stesso modo, la condivisione di attività e spazi da parte di rappresentanti comunitari permette di costruire forme di dialogo e un senso di fiducia tra collettività, come stanno a dimostrare le diverse forme di dialogo interreligioso, che - secondo Talpin e O'Miel - possono produrre "forme d'empatia interconfessionale attorno alla necessità di poter espletare la propria fede in condizioni decenti"¹⁴³. Il capitale sociale si rivela dunque una risorsa fondamentale e

¹⁴³ Un caso particolarmente interessante, ma non unico, è l'iniziativa « *camminare insieme* », promossa dalla comunità cattolica e il centro islamico di Sassuolo, dove, dal 2001, cattolici e musulmani s'incontrano in maniera regolare non solo per conoscersi, ma anche per "trovare parole comuni", in particolare sul piano religioso.

imprescindibile per i musulmani. Non solo, il capitale sociale è anche espressione e fonte del fattore che più di ogni altro è in grado di contribuire all'inclusione dell'islam e dei musulmani: la possibilità di avere stima di sé attraverso il riconoscimento da parte dell'*Altro italiano*, ossia delle altre comunità religiose, della società civile e delle istituzioni pubbliche¹⁴⁴. È proprio attraverso tale riconoscimento che i musulmani, individualmente o collettivamente, possono raggiungere una stima di sé che altrimenti non potrebbero che trovare al di fuori dello *spazio Italia*, chiudendosi in sé stessi, guardando al paese d'origine o rifugiandosi nella comunità immaginata dei credenti, la *néo-Umma* (Roy, 2002; Conti, 2011).

Quarta indicazione

Il dibattito pubblico sulla moschea deve essere basato su un capitale sociale pregresso. Laddove manca capitale sociale il dibattito pubblico è destinato quasi inevitabilmente a strutturarsi su un confronto manicheo, strutturato cioè intorno alla contrapposizione Noi/Loro, interni/esterni. Il dibattito pubblico sulla moschea può, allo stesso tempo, essere un'opportunità per costruire capitale sociale, grazie alla costruzione di spazi di confronto e conoscenza tra gli individui e tra gli attori coinvolti: la partecipazione cambia chi la fa.

18.4. La localizzazione della moschea nella geografia urbana

Se prossimità e temporalità lenta sono due caratteristiche dello spazio pubblico locale che favoriscono l'interazione e lo scambio, la collocazione fisica e simbolica della moschea nella geografia urbana può avere conseguenze dirette sul capitale sociale, sul grado d'apertura della comunità islamica e sulle forme di accettazione o rifiuto dei non musulmani. Aperte generalmente in luoghi precari, le moschee si spostano nella città, seguendo un percorso che generalmente testimonia dell'emergere dell'islam quale attore sociale nello spazio pubblico: dal piccolo al grande, dal nascosto al visibile e dal centrale al periferico. Laddove la moschea è inserita dentro gli attraversamenti urbani, ossia non è "espulsa" dal centro reale e simbolico della città, prossimità e condivisione di spazi tra individui e comunità favoriscono forme di comunicazione e di scambio, favoriscono cioè la costruzione di capitale sociale. Laddove, come a Bologna, c'è stato un movimento della moschea dal

¹⁴⁴ L'importanza del riconoscimento è una costante nelle parole dei musulmani intervistati nel corso delle mie ricerche, come mostra questa testimonianza di un imam legato al movimento islamista Ennahda in Tunisia:

"I musulmani devono smettere di essere solo dei consumatori di beni, di culti, d'arte, ecc., ma devono diventare anche dei produttori. Devono cioè assumere delle posizioni sociali, economiche e politiche che servano alla società di cui siamo membri. È per questo che oggi non bisogna più parlare della comunità islamica, che traduce un senso di non appartenenza, il fatto che un giorno torneremo da noi, ma bisogna parlare di minoranza islamica, ossia quello che siamo oggi. La minoranza dà il senso d'una appartenenza al luogo, alla società in cui si vive, anche se si è di un'altra religione ... Dunque, il musulmano stesso deve fare un salto qualitativo nel modo di pensare: deve dirsi che ormai è cittadino italiano, che vive in Italia e che si interessa al bene dell'Italia, perché la sua religione stessa lo obbliga ad essere utile agli altri, che vuol dire non-ghettizzarsi, né rinchiudersi nelle moschee. Essere utile vuol dire andare con gli altri ... L'islam ha molto da dare alla società occidentale, sia dal punto di vista economico che dei valori ... in certi settori, possiamo veramente aiutare e ci sentiamo in dovere di farlo. Dunque, se non saremo inseriti da coloro che possono decidere di farlo, resteremo marginalizzati e ci sentiremo inutili". Queste parole trovano eco nella riflessione di Tariq Ramadan sulla necessità di costruire un islam europeo (2002:71 e 2008:23-25).

centro verso le frontiere esterne della *polis*, la comunità islamica ha finito per essere isolata e, allo stesso tempo, isolarsi, diventando in un certo qual modo autoreferenziale, e finendo quasi inevitabilmente per essere letta attraverso un prisma manicheo che la colloca al di fuori della *polis*, cioè come entità estranea alla città. Nonostante sia ormai evidente la necessità di evitare forme di marginalizzazione o ghettizzazione nella geografia urbana, resta il fatto che - come sottolinea Bombardieri (2011:102) - in Italia tutti i terreni che sono stati acquistati da associazioni islamiche per edificazioni *ex novo* si trovano in aree periferiche, ossia in aree degradate, da riqualificare sul piano urbanistico e con problemi di ordine sociale¹⁴⁵. Questa tendenza alla ghettizzazione o a mettere i musulmani "là dove non disturbano" e di autoghettizzazione da parte dei musulmani, rischia, tra le altre cose, di perpetuare la confusione tra l'islam e i problemi d'ordine sociale (criminalità, degrado, disoccupazione, ecc.).

Quinta indicazione

La localizzazione della moschea nella geografia urbana e il grado d'apertura della comunità sono spesso strettamente legate ed è quindi importante che la moschea non sia posta al di fuori della polis, ossia al di fuori dei camminamenti urbani, ma che mantenga un legame di prossimità con gli altri attori che compongono il tessuto sociale. La marginalizzazione geografica è anche all'origine della confusione tra islam e problemi d'ordine sociale.

18.5. Leadership musulmana e rappresentanza

Fino ad oggi, una delle maggiori mancanze dell'islam italiano è stata l'im maturità della leadership, ossia di coloro che gestiscono le moschee e che rappresentano i musulmani nello spazio pubblico¹⁴⁶. Tale immaturità, dovuta a diversi fattori (come la condizione di migranti, il livello socio-culturale, l'incertezza dei diritti, l'in-abitudine a forme di democrazia partecipativa, la non conoscenza dell'italiano, ecc.), s'è manifestata in particolare nella non conoscenza delle leggi italiane, nell'incapacità di relazionarsi con le istituzioni, nella poca attenzione riservata al rapporto coi media, nell'idea che bastasse mettersi d'accordo con chi gestisce la cosa pubblica per avere un luogo di culto, nella scarsa attenzione a costruire capitale sociale. Ciononostante, le leadership islamiche giocano, o possono giocare, un ruolo chiave nella gestione e risoluzione dei conflitti sulle moschee. In particolare, leadership ben inserite, che conoscono la lingua e che gestiscono agevolmente gli strumenti socioculturali, possono favorire l'inserzione della comunità nel tessuto cittadino attraverso

¹⁴⁵ La moschea in costruzione a Ravenna, benché non abbia scatenato particolari polemiche, sorgerà nella zona industriale della città, lontano dal centro fisico e simbolico.

¹⁴⁶ Per un'analisi delle leadership islamiche in Italia e sulla loro visione, rimando alla mia tesi di dottorato dal titolo "*L'émergence de l'islam dans l'espace public italien: les leaders musulmans entre intégration et intégrisme*". Partendo da tale lavoro di ricerca, sono principalmente tre i fattori che contribuiscono a costruire la visione dei leader islamici in Italia: l'ideologia, ossia la lettura dei testi e della tradizione, ma anche la lettura delle relazioni internazionali, a cominciare dalla relazione con l'occidente; la crisi identitaria provocata dalla migrazione, vale a dire la trasformazione della percezione di Sé, dell'Altro e del Mondo che deriva della perdita dell'evidenza sociale, del processo d'individualizzazione e della fragilità psicosociale; infine, lo sguardo stigmatizzante o meno dell'Altro italiano o occidentale sull'islam e i musulmani, che è spesso all'origine della costruzione di un'immagine altrettanto stigmatizzante sull'Altro italiano o occidentale.

forme di dialogo e partecipazione, come sta a dimostrare emblematicamente il caso di Firenze. La loro funzione è, in alcuni casi, quella di far evolvere gli attori coinvolti dando spazio all'espressione di esigenze, paure e aspettative e formulando risposte in grado di rispondere a paure e aspettative degli uni e degli altri. Al contrario, laddove le leadership islamiche non parlano bene l'italiano e/o non conoscono il contesto sociale e giuridico in cui operano, oppure guardano verso il paese d'origine più che al contesto in cui vivono, tendono ad evitare di prender parte a un conflitto su cui hanno inevitabilmente poca presa e dunque a spingere la comunità alla chiusura piuttosto che al confronto. La questione della leadership è dunque di fondamentale importanza per la costruzione del dibattito pubblico, ma lo è anche rispetto alla questione del rapporto tra rappresentanza e rappresentatività. I leader comunitari possono infatti emergere per vie diverse: in alcuni casi c'è un processo elettivo all'interno della comunità, in altri si sono imposti grazie al carisma o alla loro capacità imprenditoriale¹⁴⁷, in altri ancora si affermano grazie alla capacità di apportare risorse economiche o legami con l'esterno. Anche se quello della rappresentanza e della rappresentatività resta innanzitutto un problema interno alle comunità islamiche, la questione si pone necessariamente anche alle amministrazioni locali, che non di rado hanno interloquito con chi aveva uno scarso peso all'interno delle comunità oppure si sono *sic et simpliciter* costruite il loro interlocutore.

Sesta indicazione

La questione della leadership e della rappresentanza è e deve rimanere una questione interna alla comunità islamica. Le istituzioni pubbliche devono interloquire con chi si presenta in qualità di leader, ma devono operare in modo da allargare il più possibile lo spettro degli interlocutori islamici per rispondere alle diverse esigenze.

19. Costruire il dibattito pubblico

Il dibattito pubblico sull'eventuale costruzione di una moschea è generalmente strutturato dal percorso scelto, che ha una capacità intrinseca di delimitare gli spazi di discussione, selezionare gli attori e definire i contenuti. Le specificità di ogni realtà locale non permettono di delineare un percorso ideale, né di stabilire raccomandazioni precise o univoche. È però possibile indicare dapprima alcuni principi generali e poi alcuni strumenti utili a far sì che il dibattito possa rappresentare un momento di crescita degli attori coinvolti.

19.1. Universalismo vs eccezionalismo

Benché nell'immaginario collettivo sia ben radicato un eccezionalismo relativo all'islam, la ricerca ha fatto emergere quanto sia importante che il dibattito pubblico si sviluppi costantemente all'interno di principi condivisi da tutti, ossia nell'alveo dei diritti universali. L'azione degli attori coinvolti, istituzioni e musulmani *in primis*, deve far riferimento all'universalismo, per poter arginare i

¹⁴⁷ Non pochi sono i leader islamici locali che han costruito la loro posizione religiosa grazie alla loro capacità imprenditoriale, in particolare nel settore della carne halal. Sul tema delle autorità religiose, cfr. anche Gaborieau e Zeghal (2004).

discorsi costruiti sull'eccezionalismo islamico. Affinché l'universalità dei diritti abbia la capacità di strutturare il dibattito pubblico e di stabilire i limiti del discorso legittimo, cioè di stabilire ciò che può essere detto o meno, la loro condivisione deve necessariamente precedere qualsiasi decisione relativa ad un gruppo o comunità particolare. Fare dei diritti universali il punto condiviso da cui partire permette di riportare i dibattiti sui luoghi di culto islamici di trattare l'islam e i musulmani come qualsiasi altro gruppo o comunità presente sul territorio. In tal senso, scrive Allievi, "è necessario che l'approccio europeo si mantenga saldamente ancorato all'universalismo che lo caratterizza: al principio che la legge è uguale per tutti, che i diritti sono personali e inviolabili, che non esistono responsabilità di gruppo, di comunità, di confessione religiosa, che non è possibile derogare al principio dell'universalità della legge, in nessun caso" (2010:153).

Settima indicazione

Il dibattito pubblico deve essere costruito nell'alveo dell'universalità dei diritti, unico strumento effettivamente efficace contro forme d'eccezionalismo, discorsi essenzialisti e, in ultima analisi, contro atteggiamenti discriminatori verso la minoranza islamica e viceversa.

19.2. De-ideologizzare il dibattito: restare nel locale

Fintanto che lo spazio pubblico è strutturato intorno alla dicotomia endogeno / esogeno, ossia sulla contrapposizione tra cittadini e stranieri, Noi e Loro, italiani e musulmani, il conflitto non può trovare nessuna forma di sedimentazione né di risoluzione. In altre parole, l'ideologizzazione del dibattito impedisce di trovare soluzioni condivise e di far evolvere gli attori. Coloro che sono portatori di un discorso ideologico prescindono infatti dagli attori reali, mentre tendono a spiegare la realtà a partire da una griglia fortemente manichea, presa a prestito dall'ideologia dello scontro di civiltà, secondo cui Islam e Occidente sono due civiltà non solo diverse, ma contrapposte. Per impedire il posizionamento ideologico degli attori, è necessario costruire il dibattito pubblico a partire dalla situazione reale del territorio. Come i casi esaminati hanno evidenziato, il grado o l'intensità della conflittualità è più basso laddove il dibattito resta circoscritto all'ambito locale. La decostruzione dell'approccio manicheo, proprio delle comunità immaginate e dello spazio pubblico transnazionale, deve necessariamente partire dal locale, ossia dalla realtà quotidiana degli attori, ed in particolare dall'esistenza di situazioni di precarietà che devono trovare risposte nell'interesse dell'intera collettività. Il pragmatismo si rivela pertanto come uno strumento capace di evitare di scivolare sul terreno ideologico e mantenere il dibattito in un ambito locale, in cui un ruolo fondamentale è giocato dalle relazioni interpersonali e di prossimità, in cui le identità sono più fluide grazie all'esistenza di spazi di condivisione (scuola, lavoro, ecc.) e di figure intermedie che riconfigurano le appartenenze secondo altre dimensioni dell'identità (uomini / donne, giovani / vecchi, lavoratori / padronato, religiosi / laici, ecc.).

Ottava indicazione

Il grado o l'intensità della conflittualità è più basso là dove il dibattito resta circoscritto all'ambito locale e viene costruito secondo un approccio pragmatico.

19.3. Rapporto tra politica e dibattito pubblico

La politicizzazione del dibattito sulla *questione moschea* fa aumentare il grado di conflittualità. Quello della moschea è infatti un tema che, facendo leva sulle paure sociali che la presenza dell'Altro può generare, ha la facoltà di creare o togliere consenso elettorale. Come dimostrano innumerevoli casi, quello della moschea è un tema spesso utilizzato per strutturare il rapporto tra maggioranza e opposizione. Conseguentemente, un ruolo di primo piano di esponenti delle amministrazioni o di partiti politici tende a trasformare il tema specifico della moschea in un tema funzionale all'arena politica, che dunque lo usa senza mai affrontarlo per quello che dovrebbe essere, ossia un dibattito su un luogo di culto. La politicizzazione del dibattito e la sua strutturazione secondo la dinamica maggioranza/opposizione ha inoltre la conseguenza di togliere spazio ai musulmani, la cui parola finisce per essere offuscata da quella degli attori politici, se non addirittura relegata di nuovo nello spazio dell'illegittimità. In tal senso è interessante sottolineare, sulla scia del caso bolognese, come il posizionamento in favore della realizzazione della moschea da parte di partiti ideologicamente favorevoli al multiculturalismo e anticlericali abbia spesso avuto esiti controproducenti per i musulmani stessi, che, oltre a finire inghiottiti in un conflitto che non era il loro, si son visti "scippare" la parola da coloro che volevano difenderne gli interessi. Allo stesso tempo, un'eccessiva depoliticizzazione, ossia l'assunzione di un ruolo defilato da parte delle istituzioni e degli attori politici, rischia di favorire la deresponsabilizzazione delle autorità locali, come sembra mostrare il caso di Firenze.

Nona indicazione

La politicizzazione del dibattito sulla questione moschea fa aumentare il grado di conflittualità e priva i musulmani del diritto di parola e quindi della possibilità di partecipare in quanto cittadini di religione islamica. La questione della moschea deve essere sottratta al confronto tra maggioranza e opposizione, ma, allo stesso tempo, una depoliticizzazione eccessiva può essere all'origine della deresponsabilizzazione degli attori politici.

20. Strumenti e buone pratiche

20.1. Processo decisionale

La necessità di arrivare a scelte condivise, che siano in grado di favorire la crescita degli attori coinvolti, di rispondere al diritto al luogo di culto dei musulmani e di "rassicurare" le paure espresse da una parte della popolazione, deve essere posta al centro del dibattito sui luoghi di culto islamici. I casi esaminati mostrano chiaramente che la localizzazione e le caratteristiche della moschea devono essere l'ultimo tassello di un processo decisionale che deve innanzitutto partire dalla condivisione di principi generali, sanciti generalmente dalla costituzione, che non devono assolutamente essere usati e interpretati come diritti a servizio dell'Altro, pena la loro delegittimazione in quanto diritti universali. Alla condivisione dei principi deve seguire la necessità d'identificare dei criteri il più

possibile condivisi per operare una scelta. In tale ottica, la partecipazione o il coinvolgimento dei musulmani e dei cittadini al processo decisionale deve essere interpretata come una risorsa in quanto permette di dare legittimità alle decisioni e legittimità all'azione istituzionale. La presa di decisioni vincolanti non è dunque che l'ultimo tassello di un processo decisionale che deve dare tempo al conflitto di esprimersi e di appagarsi, ossia ai diversi attori di esprimere le proprie paure, di formulare le proprie richieste e di trovare le risposte adeguate. Spesso, come sta a dimostrare il caso di Bologna, i musulmani si sono illusi di poter negoziare esclusivamente con le autorità politiche, senza prestare attenzione al rapporto non meno importante con la cittadinanza e gli altri attori sociali, a cominciare dai mass media. Da parte loro, invece, le istituzioni hanno talvolta tentato di usare la partecipazione cittadina per legittimare scelte già prese, ma che poi si sono rivelate irrealizzabili per l'opposizione che hanno incontrato. In altri casi si sono limitate a parlare con i leader islamici, senza porsi l'obiettivo d'utilizzare il dibattito pubblico per favorire un'apertura della comunità alla città e una maggiore partecipazione dei musulmani alla vita cittadina.

20.2. Conoscenza della realtà locale e selezione degli interlocutori

Per decenni, una delle maggiori difficoltà che si sono trovate ad affrontare le istituzioni pubbliche in Italia è stata la relativa inaccessibilità all'islam locale, non solo perché poco visibile, ma anche perché mancavano gli strumenti linguistici e culturali per conoscerlo. Nella fase attuale, con la graduale affermazione dell'islam nello spazio pubblico e l'affacciarsi di una nuova generazione, le autorità sono chiamate a superare l'ostacolo della non conoscenza, in particolare là dove si apre un dibattito pubblico sui luoghi di culto. In tal senso, una buona pratica sarebbe quella di iniziare sempre da una mappatura degli attori in campo e delle controversie esistenti. Una visione di quelli che sono gli interlocutori islamici "reali", ossia le diverse forme che assume l'islam organizzato nella città, permetterebbe altresì di dotarsi degli strumenti per distinguere rappresentanza e rappresentatività dei leader locali. Così come farebbe con qualsiasi altro gruppo o comunità, l'amministrazione deve partire dal principio d'adattarsi alla realtà in cui opera, prendendo come propri interlocutori coloro che si presentano in quanto tali o che si mostrano disponibili. Allo stesso tempo, la prospettiva deve essere quella d'allargare il più possibile lo spettro degli interlocutori, per evitare di "imporre" i propri referenti alla comunità islamica.

20.3. Riconoscimento sociale e partecipazione

Una modalità per superare paure e diffidenze è la creazione di spazi di condivisione, ossia di luoghi e iniziative in cui i diversi attori sociali e istituzionali possano operare un riconoscimento reciproco. In tal senso, per quanto possano sembrare formali, la partecipazione ad eventi istituzionali da parte dei musulmani o la partecipazione di rappresentanti delle istituzioni alle feste della comunità islamica locale rappresentano momenti non solo simbolicamente importanti, ma anche capaci di creare capitale sociale, di generare conoscenza reciproca e di formulare un linguaggio condiviso. La concessione di spazi pubblici per la celebrazione di festività collettive o per l'insegnamento della lingua dei paesi d'origine è spesso vissuta dai musulmani come un riconoscimento importante, che stempera il sentimento di esclusione e ingiustizia che spesso

percepiscono. Altrettanto importante è che i musulmani partecipino in prima persona al dibattito sull'islam e i musulmani, che siano cioè co-autori della loro storia in un determinato territorio. In molte circostanze, infatti, la società italiana si interroga su se stessa attraverso la presenza dell'Altro islamico senza coinvolgere i musulmani stessi. I discorsi si fanno sull'islam e non con i musulmani. Ciò avviene anche quando si vuole difendere la domanda d'inclusione che viene dai musulmani stessi perché spesso si finisce per parlare al posto loro, non solo privandoli del diritto di parola, ma privandoli della possibilità di partecipare alla costruzione del discorso pubblico sul bene comune e quindi privandoli degli strumenti propri della cittadinanza.

20.4. Motivazioni concrete e motivazioni ideologiche

Tra le argomentazioni contro la realizzazione della moschea, è opportuno operare una chiara distinzione tra le argomentazioni ideologiche, che testimoniano cioè di una “preoccupazione culturale” e che hanno a che fare con l’islam in sé (come islamizzazione dell'occidente, condizione della donna, reciprocità, ecc.), e “argomentazioni reali” o presunte tali (come problemi relativi alla viabilità, alla fragilità sociale di un quartiere, ai rischi di ghettizzazione, al grado di radicamento dei musulmani, ecc.)¹⁴⁸. Se le prime necessitano di tempi lunghi e modalità complesse per trovare una risposta, proprio perché ideologiche o culturali, le seconde invece possono nascere da problemi concreti e possono dunque trovare risposta pragmatica in un ambito locale. Se nella realtà, spesso e volentieri, le due tipologie di argomentazioni si sovrappongono e si rinforzano l'un l'altra, proprio l'inclusione nei percorsi pubblici sulla moschea di coloro che avanzano argomentazioni reali e tangibili può permettere di stemperare le argomentazioni ideologiche e di focalizzare l'attenzione su questioni che partono dalla realtà concreta. Inoltre consente di sciogliere il legame tra i due tipi di argomentazioni e “isolare” coloro che sono contro l'islam a prescindere, ossia escludere ciò che è irriducibile dal dibattito, e così delegittimare fin dall’inizio razzismo, pregiudizi e stigmatizzazione.

20.5. Una moschea/tante *musalla*

La questione se realizzare una sola grande moschea o tante piccole sale di preghiera fa da sfondo praticamente ad ogni dibattito pubblico in Italia. La prima possibilità, quella di realizzare una moschea simbolicamente importante che testimoni della presenza dell'islam nella *polis*, è spesso legata l'idea distorta che le diverse realtà islamiche presenti sul territorio siano capaci di parlare ad una sola voce e che si presentino come un'unica comunità. Per questo, tale opzione è generalmente la preferita dal gruppo islamico cittadino più strutturato, ma anche la più temuta dalle realtà islamiche minori. Allo stesso tempo, è quella che scatena le maggiori resistenze da parte degli attori locali, in genere capitanati dalla Chiesa cattolica, proprio per il significato simbolico che porta con sé. L'altra opzione, quella di un islam di prossimità, fatto cioè di piccole sale di preghiera sparse nella città, in linea di principio tende a rispettare il pluralismo islamico ed ha un minor impatto in termini conflittuali, ma manca del riconoscimento simbolico della presenza dell'islam nella *polis*. In realtà, tra le due opzioni non si escludono l'un l'altra ed una modalità per giungere ad una scelta condivisa è

¹⁴⁸ Per un'analisi delle diverse argomentazioni “reali” o presunte tali, cfr. Allievi 2010 : 88-93.

innanzitutto quella di non porre le due possibilità come alternative, ma prefigurare a tutti gli attori in campo i vantaggi dell'una e dell'altra, così come le criticità che portano con sé.

Decima indicazione

Il processo decisionale deve essere il più inclusivo possibile. La partecipazione offre la possibilità di riconoscimento sociale ad attori marginalizzati, d'empowerment ad attori poco legittimati e di creare spazi per il superamento di paure e diffidenze. Il processo decisionale deve partire dalla condivisione di principi validi per tutti, ossia universali, mentre la presa di decisioni vincolanti deve essere l'ultimo tassello di un processo decisionale che può trasformare il conflitto in opportunità di crescita.

CONCLUSIONI

La questione della moschea non può essere risolta esclusivamente per via legislativa. Una legge sulla libertà religiosa o la stipula di un'intesa contribuirebbe senz'altro a dare delle risposte, ma non sarebbe sicuramente sufficiente a rispondere alle riserve delle istituzioni e dei partiti, preoccupati di perdere consenso elettorale, e tantomeno di quella parte di cittadini che esprimono paure che, per quanto spesso infondate, devono trovare risposte adeguate. Più che giuridica, la questione dell'integrazione dell'islam e dei musulmani nelle città italiane ha a che vedere con l'identità e quindi con dinamiche profonde che richiedono tempi lunghi e strumenti idonei. Ma i processi che stanno rapidamente trasformando l'islam italiano, a cominciare dall'emergere di una nuova generazione, obbligano gli attori istituzionali ad abbandonare la politica del non decidere e della deresponsabilizzazione, che confina parte degli abitanti di un territorio ai margini della vita pubblica e al di fuori della legittimità politica. L'importanza della risposta delle istituzioni, così come di altri attori sociali, sta nella constatazione che sarà fondamentale nel confronto interno all'islam italiano tra chi vuole mantenere una certa separazione e chi vuole essere parte integrante della società in cui vive. La necessità di una nuova pratica istituzionale è ulteriormente rafforzata dal legame che sembra emergere tra la legittimazione della presenza dell'islam nello spazio pubblico e l'apertura della comunità islamica alla città, tanto che possiamo avanzare la conclusione generale che il rapporto tra legittimità della presenza dell'islam nello spazio pubblico e grado d'apertura della comunità islamica sono strettamente legate, ossia che all'aumentare dell'uno aumenta anche l'altra. Città dopo città, quindi, la questione dei luoghi di culto islamici deve essere posta non come "problema" da nascondere o da rimandare, ma come una opportunità che può contribuire a conciliare diritti e coesione sociale, da una parte facendo uscire dalla marginalizzare e dall'altra rispondendo ai timori che la presenza dell'Altro può provocare. Vorrei quindi concludere dicendo che il dibattito pubblico sulla moschea dovrebbe essere pensato e interpretato come un'opportunità per coloro che vi partecipano, a cominciare dai musulmani, per i quali lo spazio del dibattito pubblico può rappresentare l'occasione per uscire da una condizione di marginalizzazione o stigmatizzazione, di farsi conoscere e di imporre all'attenzione pubblica le proprie richieste, che acquisiscono legittimità politica. Come mostra il caso di Firenze, il dibattito pubblico sulla moschea può produrre un empowerment individuale e collettivo dei musulmani, che possono presentarsi nello spazio pubblico in qualità di "credenti islamici", e dunque prendere la parola in quanto tali. Il confronto pubblico permette infatti di "imparare" ad interagire con le istituzioni e gli altri attori sociali, cittadini e mass media inclusi, attraverso la necessità di formulare domande pubbliche e di trovare le risposte "giuste" per appagare i timori altrui; inoltre permette di acquisire fiducia e consapevolezza dei propri diritti. Il dibattito pubblico diventa un'opportunità nella misura in cui è in grado di provocare una riflessione sul "*l'essere musulmani*" nel contesto urbano, ossia una riflessione sul significato di essere una minoranza che chiede riconoscimento politico e sociale. Ma il dibattito pubblico può rappresentare un'opportunità anche per quei cittadini e quegli attori sociali non musulmani che vi partecipano, perché permette di trovare risposte a quelle paure che derivano dalla non conoscenza di chi è percepito e descritto come Altro, di colui che viene dal di fuori dei confini. Inoltre, la partecipazione al dibattito pubblico sulla moschea permette d'accedere ad una riflessione non

scontata sull'identità propria, del contesto territoriale in cui si vive e dei cambiamenti che sono in atto e a cui inevitabilmente partecipiamo. Con un po' d'audacia, si potrebbe anche dire che permette di ridurre la distanza tra un'immagine che si può avere di Sé, in quanto soggetto aperto e accogliente, e la realtà, troppo spesso fatta invece di rifiuto e stigmatizzazione.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Ernesto Balducci e la lunga marcia dei diritti umani: Atti del Convegno Nazionale, Testimonianze*, 1994.
- ALLIEVI Stefano, « How the Immigrant has Become Muslim », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21 - n°2 | 2005, p. 135-163.
- ALLIEVI Stefano, *Niente di personale, signora Fallaci*, Bologna, Aliberti Editore, 2006.
- ALLIEVI Stefano, (dir.), *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*, Network of European Foundations, 2009.
- ALLIEVI S., *La guerra delle moschee: L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Marsilio, Venezia, 2010
- ALLIEVI S. et DASSETTO F., *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1993.
- AMGHAR Samir, «Le salafisme en Europe. La mouvance polymorphe d'une radicalisation», *Politique étrangère*, 2006/1, p. 65-78.
- AMMANN L. et GOLE N. (Eds.), *Islam in public: Turkey, Iran and Europe*, Istanbul, Istanbul Bilgi University Press, 2006.
- AMODEO Pier-Paolo, "Costruire il conflitto: Informazione, linguaggi e moschee a Bologna", Tesi di laurea, Bologna, a.a. 2012-2013.
- AMSELLE Jean-Loup, *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Champs Flammarion, 2005.
- ANDERSON Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso. 1991.
- BASTENIER A. et DASSETTO F., *Immigration et espace public*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- BOMBARDIERI Maria, *Moschee d'Italia : il diritto al luogo di culto, il dibattito sociale e politico*, Emi, Bologna 2011.
- BIANO Ilaria, "Conflitti simbolici e diritti: tre questioni di libertà religiosa per l'Islam italiano", *Lessico di etica politica*, 3 - 2012, pp. 134-141.
- BURGAT François, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2007.
- BURUMA I. et MARGALIT A., *Occidentalismo : L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, Torino, Einaudi, 2004.
- CANDAU Joël, *Mémoire et identité*, Puf, Paris 1998.
- CARAGIULI Alessandra, *Islam Metropolitano*, Edup Ed. Roma, 2013.
- CARITAS/MIGRANTES, Dossier Statistique sur l'Immigration 2011 : XXIème Rapport sur l'Immigration, 2011.

- CESARI Jocelyne, *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte, 2004.
- CESARI J. et MCLOUGHLIN, *European Muslims and the secular State*, Burlington, Ashgate, 2005.
- CONTE Daniela, "I musulmani di Italia: questi sconosciuti? L'immigrazione musulmana raccontata in TV", *Ricerche di Pedagogia e Didattica*, 4 (2), 2009, p. 1-15.
- CONTI Bartolomeo, "Les musulmans en Italie, entre crise identitaire et réponses islamistes", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 27 n.2, 2011, 183-201.
- CONTI B. "L'émergence de l'islam dans l'espace public italien", *Archives de sciences sociales des religions*, 158, Avril-Juin, 2012, 119-136.
- DAL LAGO Alessandro, *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- DASSETTO F., MARECHAL B. et NIELSEN J., *Convergences musulmanes*, Louvain, L'Harmattan, 2001.
- DUBET F. et WIEVIORKA M. (Eds.), *Penser le Sujet*, Paris, Fayard, 1995.
- EICKELMAN D.F. et SALVATORE A., *Public Islam and the common good*, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- FALLACI Oriana, «La rabbia e l'orgoglio», *Corriere della Sera*, 21 Settembre 2001. En Ligne: http://www.corriere.it/Primo_Piano/Cronache/2006/09_Settembre/15/rabbia1.shtml
- FALLACI Oriana, *La rabbia e l'orgoglio*, Milano, Rizzoli, 2001.
- FALLACI Oriana, *La forza della ragione*, Milano, Rizzoli, 2004.
- FANTAUZZI Annamaria, «Il dono del sangue dalla umma musulmana al caso della comunità marocchina di Torino: dinamiche e aspetti antropologici», *Religioni e Società*, 58, 2007, p. 83-96.
- FANTAUZZI Annamaria, «Din wa Dunya: l'ortoprassi islamica nella quotidianità dell'immigrato marocchino», *Religioni e Società*, 65, 3, 2009, p.37-46.
- FERRARI Silvio (dir.), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- FERRARI Silvio, «Diritto e religione tra multiculturalità e identità. La questione dello statuto giuridico dell'islam in Europa», *Studi Emigrazione/Migration Studies*, XXXIX, N. 147, 2002, p.601-616.
- FERRARI Silvio (dir.), *Islam in Europa / Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008
- FIORITA N. e TARCHIANI F., "L'Islam a Colle Val d'Elsa: pregi e difetti di un protocollo d'intesa", in www.olir.it/areetematiche/85/documents/Fiorita_Tarchiani_Islam_Colle.pdf.
- FLORIDIA Antonio, *La democrazia partecipativa. Teorie, processi e sistemi*, Carocci, 2013.
- FRISINA Annalisa, «Giovani musulmani d'Italia: trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza», Relazione, Torino, 11 Giugno 2004.
- FRISINA A., *Giovani Musulmani d'Italia*, Carocci, Roma 2007.

GABORIEAU M. et ZEGHAL M., « Autorités religieuses en islam », *Archives de sciences sociales des religions*, 125 | janvier-mars 2004, en ligne - URL : <http://assr.revues.org/2883>, p.5-21.

GARELLI-GUIZZARDI-PACE, *Un singolare pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 2003

GENTILE Eugenio, Percorsi di cittadinanza: Dialogo inter-religioso, disponibile in linea : <http://fr.slideshare.net/AMITIEproject/28-0213-eugenio-gentile-dialogo-interreligioso>

GOFFMAN Erving, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, 1963.

GOLE Nilüfer, *Interpénétrations: L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Editions, 2005.

GRILLO Ralph, «Islam and Transnationalism», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol.30, N.5, 2004, p.861-878.

GUOLO Renzo, *Xenofobi e xenofili: gli italiani e l'islam*, Bari, Edizioni Laterza, 2003.

GUOLO Renzo, «Il campo religioso musulmano in Italia», *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, 2005, p. 631-657.

KHOSROKHAVAR F. et TOURAINE A., *La recherche de soi, dialogues sur le sujet*, Paris, Fayard, 2000.

KHOSROKHAVAR Farhad, *Quand Al Qaida parle: Témoignages derrière les barreaux*, Paris, Grasset, 2006.

LAMCHICHI Abderrahim, *L'islamisme politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

MADDANU Simone, *La deuxième génération de musulmans en Italie: nouvelles pratiques quotidiennes chez les jeunes de l'association GMI*, thèse, EHESS, Paris, 2009.

MASSARI Monica, *Islamofobia. La paura e l'islam*, Laterza, Bari-Roma 2006.

MARTINELLO M. et SIMON P. « Les enjeux de la catégorisation », *Revue européenne des migrations internationales* [En Ligne : <http://remi.revues.org/index2484.html>], vol. 21 - n°2 | 2005, p.7-18.

O'MIEL J. e TALPIN J., « Comment les pratiques participatives toscanes structurent la controverse autour de la localisation d'une mosquée à Florence » - Paper, 2013

OPEN SOCIETY INSTITUTE, *Muslims in Europe: a report on 11 EU Cities*, At Home in Europe Project, OSI, Ny - London -Budapest, 2010.

PACE Enzo, «L'ideal-tipo fondamentalismo», *Critica sociologica*, 152, 2005, p.1-12.

PACE E. & PEROCCO F., L'Islam plurale degli immigrati in Italia, *Studi Emigrazione/Migration Studies*, 137, 2000, 2-20.

PACINI Andrea (dir.), *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'islam politico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996.

PACINI Andrea, I musulmani in Italia, Rapporto presentato il 29 gennaio 2001 (disponibile in linea : <http://www.cestim.it/argomenti/02islam/02islam-relazione-pacini.pdf>).

PACINI A. (dir.), *Chiesa e Islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo*, Milano, Paoline, 2008.

RAMADAN Tariq, *Essere musulmano europeo*, Città Aperta Edizioni, 2002.

RAMADAN Tariq, *Noi musulmani europei*, Datanews Editrice, Roma 2008.

RICCIO Bruno, «Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, No. 5, Settembre 2004, p. 929-944.

REBESSI Elisa, "Diffusione dei luoghi di culto islamici e gestione delle conflittualità. La moschea di via Urbino a Torino come studio di caso", working paper, 2011 - consultabile in linea: <http://polis.unipmn.it/pubbl/RePEc/uca/ucapdv/rebessi194.pdf>

ROCELLA Alberto, *Gli edifici di culto nella legislazione regionale*, in Persano D. (a cura di), *Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose*, Vita e Pensiero, Milano, 2008

ROY Oliver, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002

O. Roy e P. Annichino in <http://www.eui.eu/Projects/ReligioWest/Documents/events/KickoffMeeting/ConferencePaper.pdf>

RONCHI Paolo, "Problemi pratici della libertà religiosa dei musulmani in Italia, Spagna e Regno Unito", http://www.academia.edu/376173/PROBLEMI_PRATICI_DELLA_LIBERTA_RELIGIOSA_DEI_MUSULMANI_IN_ITALIA_SPAGNA_E_REGNO_UNITO

SAID Edward, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

SAINT-BLANCAT Chantal, (dir.), *L'islam in Italia : una presenza plurale*, Rome, Ed. Lavoro, 1999.

SAINT-BLANCAT C. et SCHMIDT DI FRIEDBERG O., « Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 31, No. 6, November 2005, p. 1083-1104.

SALIH Ruba, «The Backward and the New: National, Transnational and Post-National Islam in Europe», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, No. 5, September 2004, p. 995-1011.

SALIH R., *Musulmane Rivelate*, Roma, Carocci, 2008.

SARTORI Giovanni, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, Milano, Rizzoli, 2000.

SPREAFICO Andrea, «La presenza islamica in Italia», *Instrumenta*, IX - 25, 2005, p.173-243 (En Ligne: <http://ssai.interno.it/pubblicazioni/instrumenta/25/09-spreafico.pdf>).

SPATARO Armando, *Il terrorismo islamico in Italia e nel mondo*, Rapporto presentato al Consiglio Superiore della Magistratura, Roma, 2004.

SPATARO A., «Why Do People Become Terrorists? A Prosecutor's Experiences», *Journal of International Criminal Justice*, 6(3), 2008, p.507-524.

VITALE T. et COUSIN B., «Oriana Fallaci ou la rhétorique matamore » dans *Mouvements – Sociétés, Politique, Culture*, n° 23, 2002. En Ligne : homepage.mac.com/tommaso.vitale/.Public/fallaci.pdf.

VITALE Tommaso, «Conflictus interruptus ou de la difficulté à innover dans l'univers institutionnel Italien. Affrontements autour de l'emplacement d'une mosquée à Milan», in CARREL M., NEVEU C. et ION J. (par.), *Les intermittences de la démocratie. Formes d'action et visibilité citoyennes dans la ville*, Paris, L'Harmattan, collection Logiques politiques, 2008, p. 175-198

WIEVIORKA Michel (dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996, p. 11-60.

WIEVIORKA M. et DUBET F. (dir.), *Penser le Sujet*, Paris, Fayard, 1995.